



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

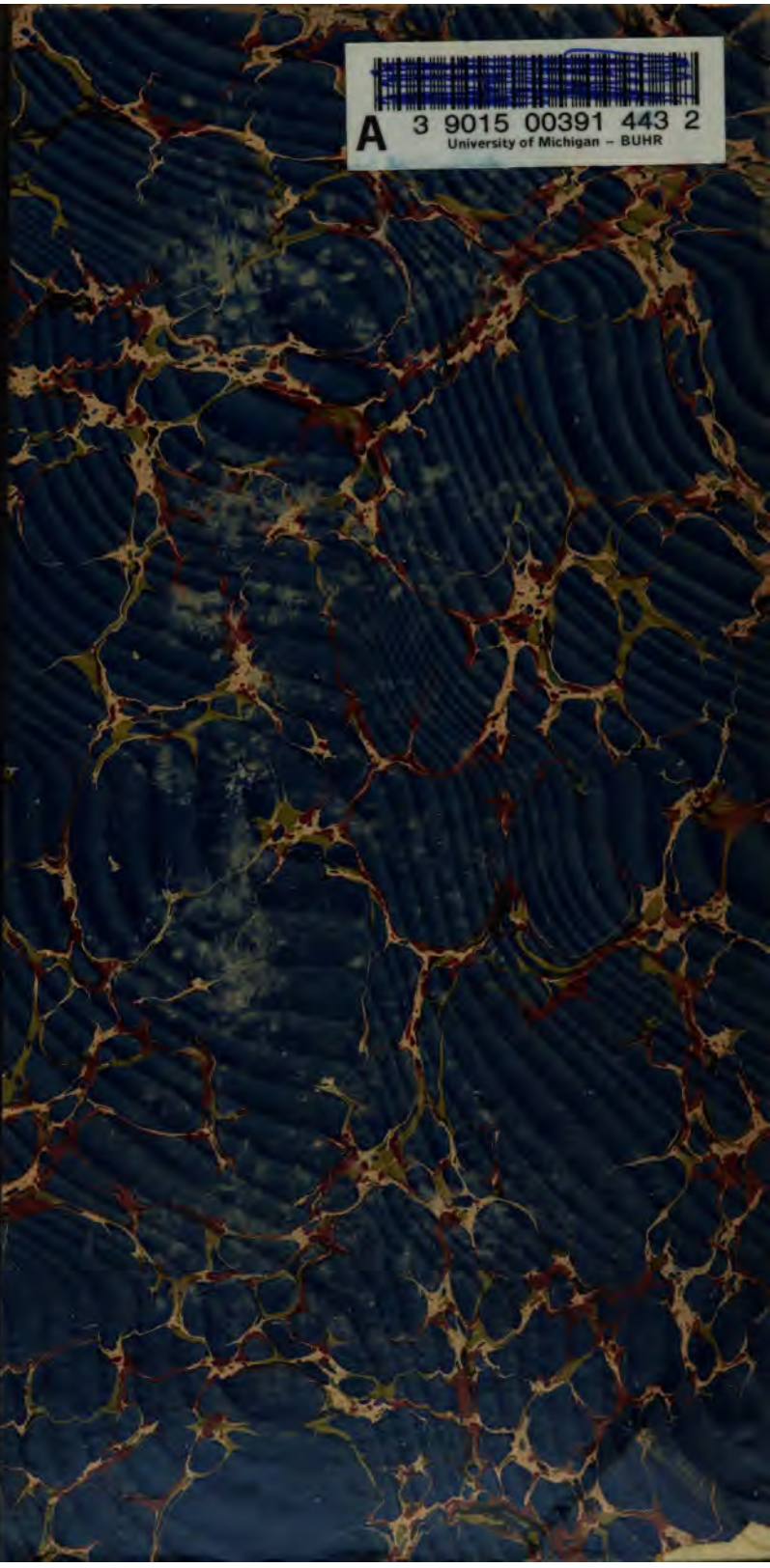
- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



A 3 9015 00391 443 2
University of Michigan - BUHR



THE
PHILOSOPHICAL LIBRARY

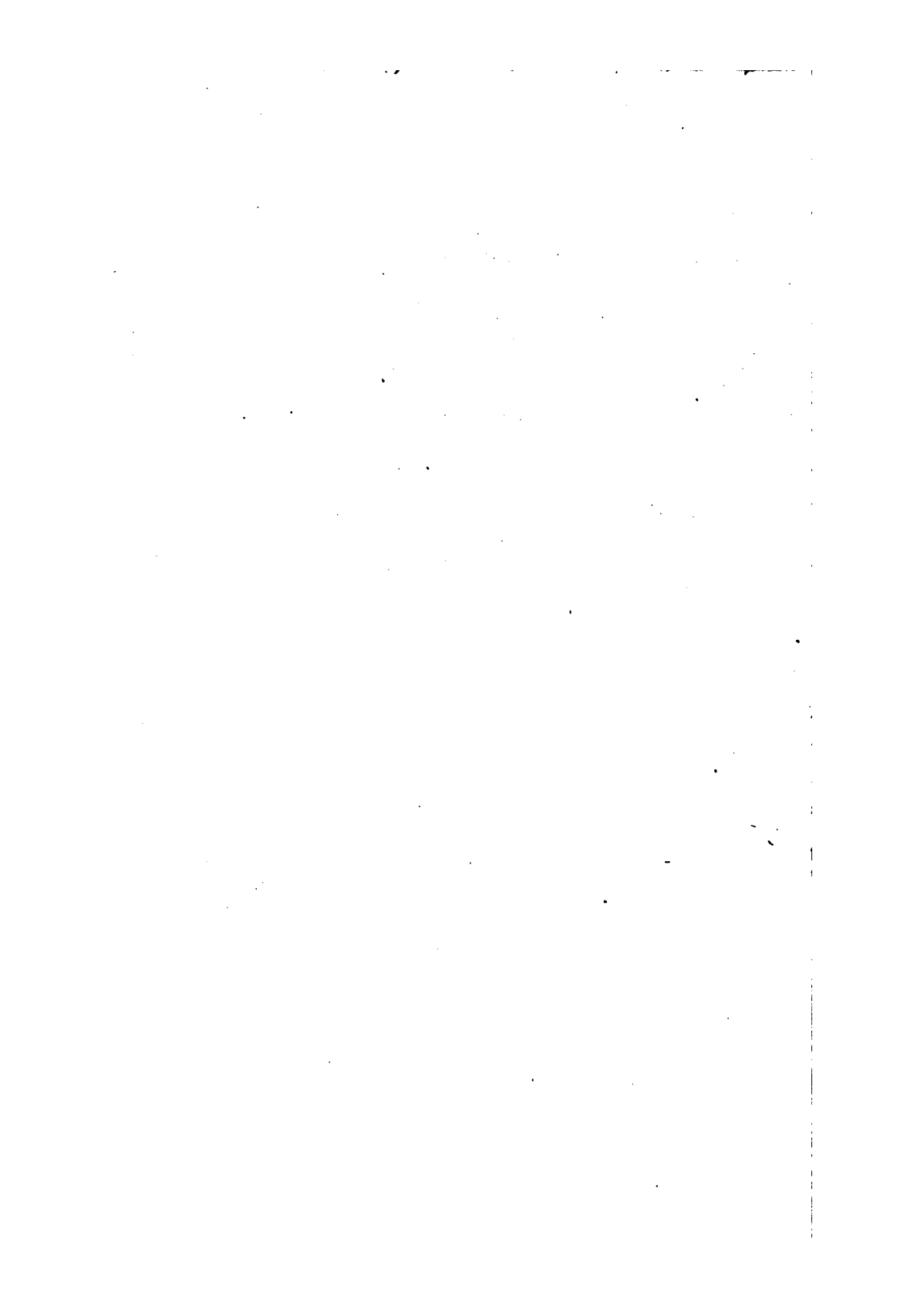
OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,
1870-1880.

Presented to the University of Michigan.

BD
23
.F42



Philosophische Leitbegriffe.

63672

Von

Carl August Feyer.

Sapere aude.

tant.

Tübingen, 1884.

Verlag der G. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von J. Neumann in Leipzig.

Vorwort.

Philosophische Briefe sollten ursprünglich die nachstehenden Aufsätze heißen, um ihnen die freie, unbeengte Beweglichkeit zu wahren, welche vorzugsweise der Briefform eigen ist. Zu genauerer Bezeichnung des Zwecks und Inhalts ist nun der Titel geändert. Aber auch jetzt ist es nicht die Absicht, mit ihnen eine umfassende, erschöpfende Bearbeitung der Gegenstände und Probleme, womit sie sich beschäftigen, zu liefern, sondern mehr nur Schlaglichter sollen darauf fallen. Doch sollen die Untersuchungen nicht bloße oberflächliche Bemerkungen oder sogenannte geistreiche Einfälle enthalten, sondern die darin aufgestellten Thesen logisch begründet werden. Die freie Form der Besprechung, an der festgehalten werden soll, möge auch die vom streng wissenschaftlichen Standpunkt aus vielleicht ansehbare Anordnung der Aufeinanderfolge der einzelnen Aufsätze rechtfertigen. Sie ist keine an sich notwendige noch auch die Serie der Betrachtungen scharf begrenzt und abgeschlossen. Der in dem einen Aufsatz angeregte Gedanke war es zu allermeist, der dahin führte, ihn selbst oder einen mit ihm verwandten Gegenstand in einem folgenden Aufsatz des Weiteren in's Auge zu fassen. So reihte sich von selbst

IV

das Eine dem Andern an. Doch wird die Reihenfolge den Fortschritt von erkenntnistheoretischen Untersuchungen zu höheren metaphysischen Fragen nicht vermessen lassen.

Was den Inhalt betrifft, so ließen sich die Aufsätze als propädeutisch bezeichnen, nicht weil sie irgend Fragen einer besonderen, für das Studium der Philosophie vorbereitenden Wissenschaft in schulgerechter Form behandeln, sondern weil sie in Erinnerung an das Wort Kant's, daß man nicht die Philosophie, wol aber das Philosophiren lehren und lernen könne, gleich beim ersten Betreten des Forschungsfeldes das Nachdenken und Selbstdenken anregen und beleben sollen. Ueber Grundanschauungen, von denen das Ergebnis alles Philosophirens abhängt, sollen sie unter Beleuchtung einzelner Probleme der Forschung und einzelner darüber ausgesprochenen Meinungen neuerer Philosophen im allgemeinen orientiren und vor dem Einschlagen falscher Richtungen oder dem Zugrundelegen irriger Vorstellungen und Begriffe warnen. Darauf hinweisen sollen sie, daß es gilt, den Verstand zu befriedigen, nicht die Phantasie zu reizen oder gar mit bloßen Phrasen die Wißbegier abzuspüren oder mit dialektischen Künsten ein Scheinwissen zu erzeugen. Einen Blick in das „Land der Wahrheit“ zu werfen, sollte auch demjenigen zu Theil werden, der sich erst anschickt, das Meer der Forschung zu befahren; nicht sollte nach dem Rath, den Göthe's Mephistopheles dem Schüler gibt, das Selbstdenken ausgetrieben und der Geist des an die Wissenschaft Herantretenden „in spanische Stiefeln eingeschnürt“ werden. Der Natur der Sache nach blieb daher nicht ausgeschlossen, auch dem bereits Eingeweihten

neue Gesichtspunkte zu eröffnen und Ansichten, die der Verfasser als irrig bezeichnen zu sollen glaubt, andern vielleicht besser begründete gegenüberzustellen. Demgemäß hofft der Verfasser auch die Beachtung der mit der Wissenschaft bereits Vertrauten zu finden. Wie es aber auch sei, gedrungen hat er sich gefühlt, was er in selbstlosem Streben nach Wahrheit erkannt zu haben und womit er, wenn es auch unhaltbar sein sollte, einen bescheidenen Beitrag zur Förderung ihrer Erforschung geliefert zu haben glaubt, nicht unfruchtbar in sich zu verschließen, sondern es der Prüfung anderer, vielleicht in höherem Grade Befähigter vorzulegen.

In seinen Auseinandersetzungen hat der Verfasser vorzugsweise an Kant angeknüpft. Es geschah, weil er der Meinung ist, daß, was dieser scharfsinnigste Lehrer der Philosophie unter den Neuern zur Enthüllung der Wahrheit geleistet hat, nicht von anderem, oft viel weniger Wertvollem überwuchert werden sollte. Zu Kant zurück! Dieser neuerdings mehrfach vernommene Ruf ist auch nach des Verfassers Dafürhalten wol begründet. Nicht als ob nicht auch seit Kant Erhebliches auf speculativem Gebiete in Deutschland zu Tage gefördert worden wäre. Wie die dichterische, so ist auch die philosophische Begabung nicht selten unter den Deutschen; ebendeshwegen aber, weil auch in den minder Gebildeten, zum Selbstdenken weniger Geschickten das metaphysische Bedürfnis seine Befriedigung verlangt, liegt, sobald nicht eine angemessene strenge, dabei aber die Liebe zur Erkenntniß aufmunternde und nährende geistige Zucht die Schritte leitet, und das Streben nach Wahrheit unverbrüchlich das einzige Gesetz bleibt, die Gefahr nahe, sich in eitle

VI

Phantastiegebilde und leere Hypothesen zu verlieren oder in eine Art der Spekulation zu verirren, die, möge sie auch voll Selbstgefälligkeit sein, doch vielleicht eine gehaltlose oder wenigstens inhaltsarme, in „unnützen Vernünfteleien“ und verderblichen Verstandesverrenkungen ihre Stärke suchende ist. Gegen solche Umschlingungen der Sophistik zu schützen, ist vor Allen Kant der rechte Mann. Wie eine erfrischende Bergluft weht sein Hauch in die Nebel der tiefer liegenden Thalgründe hinein und zerstreut die Wolken vor der aufgehenden Sonne. Seine Philosophie, aufgebaut auf dem der menschlichen Erkenntniß zunächst gebotenen, soliden Boden des Erfahrungswissens und niemals die Wirklichkeit um der hinter ihr liegenden Transcendenz willen in bloße Täuschung und verächtlichen Schein auflösend, sondern nach dem der Erscheinung zu Grunde liegenden Prinzip forschend, dabei von ethischem Geiste durchdrungen, ist das sicherste Bollwerk sowol gegen den vordringenden, von der sinnlichen Erscheinungswelt den Weg zum Eintritt in die übersinnlichen Probleme nicht findenden Naturalismus und Materialismus, als die alle Energie des Wollens und Handelns, schließlich auch des Denkens lähmende und hiemit allein schon die Unwahrheit ihres Ausgangspunkts verratende, vor dem kategorischen Imperativ in ihr verdientes Nichts versinkende, einem kleinlichen Eudämonismus ihre Beweise entnehmende Verzweiflung der Pessimisten.

Sind aber auch Kants Erörterungen für den Forscher wahrhaft stärkend und belebend, so ist es doch nicht des Verfassers Meinung, daß damit ein äußerstes Erreichbares schon erreicht sei. Ob schon er nicht mit Hartmann einver-

standen ist, wenn dieser in seiner Schrift über die „Selbsterziehung des Christentums“ der nachkant'schen Philosophie den Ruhm vindicirt, daß sie das Dreigestirn des Altmeisters: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit für immer abgefertigt und der Pessimismus dem „Kant'schen Optimismus“ eine entscheidende Niederlage beigebracht habe, so ist er doch von der Annahme weit entfernt, daß nicht auch den Epigonen erlaubt und möglich sei, zu noch tieferen Einblicken in die Wahrheit sich durchzuarbeiten. An ein Ende des Forschungsgebietes zu gelangen, ist ja überhaupt nicht möglich. Es gilt auch hier, vorwärts und immer vorwärts zu dringen und zwar nicht mit dem bloßen Vertrauen eines glaubigen Herzens, sondern mit dem scharfen Blick eines kritisch geschulten Geistes. Aber die Aufgabe bleibt, vorzubringen von dem vorzugsweise negirenden Standpunkte Kants zu einer lebendigen, ein logisches Denken befriedigenden positiven Weltauffassung, wie sie der große Denker, nachdem in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ von ihm in das Land der Verheißung höchstens ein schüchternen Blick gewagt worden war, auch in seinen späteren Schriften für die spekulative Vernunft nach seinem eigenen Zugeständniß nicht gleich überzeugend zu liefern vermocht hat. So hat Kant, um dies herauszuheben, die Beweise des Daseins eines extramundanen persönlichen Gottes aufgelöst, und wenn er auch einen solchen als ein Postulat der praktischen Vernunft bezeichnet und aus dem Moralgesetze, das den menschlichen Willen zu beherrschen bestimmt sei nachzuweisen gesucht hat, so ist es ihm doch nicht gelungen, alle gegen seine Aufstellung sich erhebenden Zweifel zu zerstreuen. Von

VIII

dem Gottesbegriff aber, der Art und Weise, wie man sich das göttliche Weltprinzip und sein Verhältniß zur Erscheinungswelt vorzustellen habe, hängt im Grunde alle Metaphysik ab; es ist der Angelpunkt, um den sich alles dreht. Wird es nun auch nie gelingen, in die Tiefen des in seinem Grundwesen Unerforschlichen einzudringen, so muß es doch, nachdem immerhin schon viele Niederungen überstiegen sind, gelingen, eine Höhe zu erreichen, von der aus ihre Ersteiger das unter ihnen liegende Land mit dem Bewußtsein einer von ihnen erzielten, allem Volke nun zugänglich gewordenen Ausblicks zu überschauen im Stande sind. Zum Ersteigen der höchsten, der menschlichen Vernunft zugänglichen Höhen einzuladen und auszurüsten, dazu sollen die vorliegenden Aufsätze ihr bescheidenes Theil beitragen.

Inhalt.

	Seite
1. Der Idealismus Kants und die Möglichkeit einer Erkenntniß	1
2. Der Idealismus Kants und seine Beschränkung	14
3. Hegels Verhältniß zum Kant'schen Idealismus	25
4. Maximen des philosophischen Denkens	38
5. Empirisches und apriorisches Wissen und Erkennen	48
6. Verstand und Vernunft	59
7. Einbildungskraft und Phantasie	76
8. Empfindung und Gefühl	83
9. Das Ding an sich	91
10. Objekt und Subjekt	95
11. Raum und Zeit	102
12. Raum und Zeit (Fortsetzung)	112
13. Die Wirklichkeit und ihr Verhältniß zur Materie und zu Raum und Zeit	122
14. Die Materie	128
15. Die Willensfreiheit	144
16. Die Willensfreiheit (Fortsetzung)	154
17. Willensfreiheit und Moralgeseß	169
18. Der Wille als Urgrund	177
19. Der Wille als Urgrund (Fortsetzung), Pessimismus und End- zweck des Seins	188
20. Wille, Willensdrang und weltgestaltender Wille	198
21. Das Unbewußte	211
22. Geist und Geisteskräfte	219
23. Locke's Seelenbegriff	229

X

24. Die Antinomien der reinen Vernunft	Seite 238
25. Der Gottesbegriff und die Beweise des Daseins Gottes . .	251
26. Die Beweise des Daseins Gottes (Fortsetzung)	256
27. Die Beweise des Daseins Gottes (Fortsetzung)	261
28. Die Beweise des Daseins Gottes (Fortsetzung)	275
29. Der Gottesbegriff (Fortsetzung)	287
30. Allvater	295

1.

Der Idealismus Kants und die Möglichkeit einer Erkenntniß.

Daß wir nicht das Ding an sich, sondern nur unsere eigene Vorstellung von demselben erkennen, ist ein Satz, der, seit Kant ihn unserem philosophischen Bewußtsein erschlossen hat, im Grunde von niemand mehr direkt als unrichtig bezeichnet, sondern höchstens mittelst Anderem, das an seine Stelle gesetzt wird, auf die Seite geschoben oder gänzlich ignorirt werden kann. Er ist bezüglich aller Objekte, die durch das Vorstellungsvermögen dem Bewußtsein zugeführt werden, an sich einleuchtend und beseitigt durch sich selbst den Zweifel an seiner Wahrheit so vollständig, daß seine Aufstellung derjenigen des Eies des Kolumbus gleicht. Ueber den Satz selbst läßt sich augenscheinlich nicht streiten; nur über seine größere oder geringere Bedeutung für unser Erkennen können sich Zweifel erheben, insoferne es sich nämlich fragt, in wie weit unsere Vorstellung uns die Wahrheit zu vermitteln im Stande ist.

Hat man einmal einsehen gelernt, daß alles unser Wissen von den Dingen, gehören sie der Erscheinungs- oder Gedankenwelt an, in der Vorstellung besteht, die wir uns von ihnen machen, so haben wir auch erkannt, daß, was

wir uns unter den Dingen denken, nur unsere Vorstellung von ihnen ist und es fraglich bleibt, ob das, was die Dinge selbst, was sie an sich sind, mit unserer Vorstellung von ihnen ganz oder nur theilweise oder gar nicht übereinstimmt. Ist nun unsere Vorstellung etwas durchaus Subjektives, so ergibt sich daraus folgerichtig, daß nicht zwar die Wahrheit selbst, aber das, was uns als Wahrheit erscheint, der Subjektivität angehörig und mit ihr unzertrennlich verbunden, somit unsere Erkenntniß der Wahrheit von unserer Erkenntnißfähigkeit bedingt ist. Mit anderen Worten: Was sich bei den Vorstellungen, die wir in uns aufnehmen, unserem Bewußtsein als Wahrheit darstellt, ist nicht unbedingt, wofür es sich ausgiebt, die Wahrheit selbst, sondern nur, was wir erkennen und was in unser Bewußtsein aufgenommen sich uns als Wahrheit darstellt. Mit gutem Grund hat daher Kant in dem kritischen Geiste, der seine Forschung befeelt, das Gebiet genau abzugrenzen gesucht, das unserem Erkenntnißvermögen zugänglich sei.

Wenn aber auch Kant bei seiner Untersuchung wiederholt darauf hinweist, daß dem Menschen „das Ding an sich“ unbekannt bleibe, er nur seine subjektive Vorstellung von demselben, nicht das Objekt selbst zu erkennen im Stande sei, so ist er doch nicht darüber im Zweifel, daß sich die sinnliche Erscheinungswelt als das, was sie als solche ist, im Vorstellungsvermögen des Sinnenwesens widerspiegle, das, was sich seinen Sinnen als eine Realität darbiete, als eine solche beobachten, untersuchen, erkennen lasse, also in der That ein Wirkliches, nicht eine leere, nur subjektive Vorstellung sei.

Dabei ist das Wirkliche auch für Kant ein Gewirktes, eine Wirkung, die als solche eine Ursache, ein Wirkendes voraussetzt; woraus folgt, oder womit vielmehr identisch ist, daß die Erscheinung nicht ohne ein ihr zu Grunde Liegendes entstanden sein kann, sie eine Wirkung „des Dings an sich“ sein muß.

Daß die Wirkung ihrer Ursache adäquat ist, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände der Erscheinungswelt in der That so, wie sie als Erscheinungswesen sich den Sinnesorganen darbieten, wahrgenommen werden, sie nicht ein bloßes Traumbild, eine Sinnesstäuschung sind, sondern die Vorstellung, welche sich durch die Wahrnehmung von ihnen erzeugt, der Wahrheit, in so weit diese in ihrer Erscheinung sich dem sie auffassenden Sinne offenbart, entspricht, das beweist denn auch schon das Vorhandensein des Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens. Denn wenn dieses Vermögen, dessen ganzes Bestreben darin besteht, die Wahrheit in dem so eben bezeichneten Sinne dem Bewußtsein zu erschließen, nicht die Fähigkeit wäre, dem Menschen die Erkenntnis des in die Erscheinung Tretenden zuzuführen, wenn nicht mit andern Worten der Erkenntnis kraft ein Erkennbares gegenüberstünde, so wäre das Vorhandensein des Erkenntnisvermögens durchaus zwecklos, darum grundlos und ein Widerspruch in sich selbst. Es giebt also ein Gebiet, auf welchem das Erkenntnisvermögen das Erkenntnisobjekt (nicht als Ding an sich, aber als Erscheinung) zu erfassen im Stande ist, und dieß ist das Gebiet des sinnlich Erkennbaren, die in die Erscheinung tretende Wirklichkeit. So stellt sich denn auch Kant trotz

seines Sages, daß der Mensch nicht das Ding an sich, sondern nur seine Vorstellung davon erkenne, auf den Boden der sachlichen Wirklichkeit und geht, weil ihm die Wirklichkeit eine den sinnlichen Wahrnehmungsorganen adäquate Erkenntnisquelle der Wahrheit ist, in Erforschung des menschlichen Wissens davon aus, daß alle Erkenntnis des Menschen mit der Erfassung der sinnlichen Erscheinung und der aus ihr sich ableitenden Erfahrung anfangen.

Der Beweis der Realität einer Erscheinung als solcher ist, um mit Kant zu reden, die Anschauung, der Augenschein, wie die Sprache der Juristen sich ausdrückt, das ist die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung. Das Erkennen besteht jedoch nicht in dieser und der sich aus ihr erzeugenden Vorstellung allein, sondern noch weiter in der Ueberführung der Vorstellung in das Bewußtsein, und wenn das Erkennen ein vollständiges sein soll, ihrer Begründung in demselben durch die Erforschung der die Erscheinung bedingenden Ursache und des Gesetzes, vermöge dessen sie deren nothwendige Wirkung ist. Es ist also auch auf dem Gebiete der sinnlichen Erscheinung, der sachlichen, realen Wirklichkeit die Erkenntnisquelle eine gemischte: nicht bloß dem sinnlich Gegebenen, sondern auch sich selbst entnimmt das Erkenntnisvermögen sein Wissen. Immer aber ist die Grundlage die sinnliche Erscheinung und der augenscheinliche Beweis, den sie bezüglich der den Sinnen zugänglichen Beschaffenheit des untersuchten Gegenstandes als Erscheinungswesens an die Hand gibt. Selbst das mathematische Wissen, von dem man vielleicht zu sagen versucht sein könnte, daß es nur aus der Anwendung des Denfgesetzes

auf die Begriffe von Zahl und Raum sich ableite und das Ergebnis reinen Denkens sei, das hiebei apodiktische Gewißheit an den Tag zu fördern sich befähigt zeige, dient hiefür zum Beweis. Denn es geht hiebei das Denken und Erkennen nicht von reinen Denksätzen, sondern von den sinnlichen Grundbegriffen der Zahl und des Raumes, die als solche den Objekten als sinnlichen Erscheinungswesen entnommen sind, aus und es lassen sich daher auch seine Ergebnisse in sinnlicher Darstellung veranschaulichen und kontrolliren — ein thatsächliches Verhältniß, das auch seinerseits unwiderleglich die Uebereinstimmung der sinnlich erfassbaren Erscheinung des Erkenntnißobjekts mit der Erkenntnißkraft des Subjekts beweist.

Aber nicht bloß die Gesetze der Zahl und des Raumes sondern auch das Gesetz des Werdens, von dem dasjenige des Vergehens nur die Rehrseite ist, sowie die der Beharrlichkeit und Bewegung, der Anziehung und Abstoßung sind in ihrer Wirksamkeit als die den Dingen als sinnlichen Erscheinungswesen innewohnenden Grundkräfte erkennbar. Auch die Naturerkenntniß ist also ein aus der Erscheinung, deren Regel und Gesetz zur Erfahrung führt und zum empirischen Wissen wird, sich ableitendes, der Prüfung durch sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung zugängliches Wissen. Mit der Möglichkeit eines Erkennens der sinnlichen Wirklichkeit ist somit auch die eines mit der Wahrheit (nicht nothwendig des Dinges an sich, aber seiner Erscheinung) übereinstimmenden Erkennens der Natur und der Naturgesetze oder Naturkräfte gegeben.

Endlich gehört auch die der Beobachtung der Denkvor-

gänge entnommene Erkenntniß der Gesetze des Denkens und Erkennens, obgleich dieses an sich nicht zur Erscheinung wird, zum Erfahrungswissen. Wie das geistige Prinzip, welches den Menschen als Erscheinungswesen belebt, in Thätigkeit tritt und zu seinen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Erkenntnissen gelangt, das ist für ihn eine Sache der Selbstbeobachtung, also der Erfahrung. Es sind auch die so gefundenen Regeln und Gesetze, indem sie auf die Sinnenwelt angewendet werden, einer auf die sinnliche Anschauung sich stützenden Prüfung zugänglich. Zur Erkenntniß der Wirklichkeit gehört also auch das erkenntnistheoretische Wissen, dessen Uebereinstimmung mit der Wesensbeschaffenheit des menschlichen Geistes durch die Erfahrung bekundet wird, daß die Gesetze des Denkens und Erkennens, die logischen Gesetze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen in gleicher Art wirken und so sehr als Naturkraft wirken müssen, daß der Geist nicht erst ihrer bewußt zu werden braucht, um sie richtig anzuwenden, sondern sie unmittelbar sein Denken beherrschend in ihm lebendig sind. Gelten sie doch gleichmäßig wie für die Kulturnationen so auch für Naturvölker, zwischen welchen und den Kulturnationen vor ihrem erstmaligem Zusammentreffen nie ein Verkehr bestanden hat, und sind sie doch von einer Beschaffenheit, daß sie nicht mit verschiedenem Inhalt sondern nur mit größerer oder geringerer Klarheit in das Bewußtsein eintreten können und da, wo sie in einem Menschen irgendwie unwirksam oder schadhast sind, das Denken eines Solchen abnorm wird, nicht mit der Wirklichkeit über-

einstimmt, sich mit ihr vielmehr in Widerspruch setzt und allen Andern als geistig nicht in richtiger Verfassung befindlich, stumpfsinnig oder wahnwitzig erscheint.

Insoweit das Kennen und Erkennen einer Prüfung durch die Erfahrung unterworfen werden kann, ist also trotz der Zweifellofigkeit des Sages, daß wir nur unsere Vorstellung von den Dingen zu erkennen im Stande sind, auch nach Kant ein mit der Wirklichkeit übereinstimmendes exaktes Wissen und eine exakte Wissenschaft möglich. Seine Annahme, daß der Verstand die wirkliche Beschaffenheit der Erscheinungswelt kennen und beurtheilen lehre, stimmt damit überein. Auch hat es nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn, wenn er die Denkgesetze einer eingehenden Betrachtung unterwirft und seine ganze Erkenntnißlehre dahin zielt, dem Denken die sicheren Wege zur Beurtheilung der Wirklichkeit und Ermittlung der dem Menschen als empirischem Wesen zugänglichen Wahrheit zu erweisen. Aber obgleich hienach das Erkenntnißvermögen in seiner Erfassung der Erscheinungswelt hoffen darf, ein den sinnlichen Wahrnehmungsorganen und dem geistigen Vorstellungsvermögen entsprechendes Bild der in der Wirklichkeit zur Erscheinung kommenden Wahrheit in sich aufzunehmen und in der unter sich übereinstimmenden allgemeinen Auffassung der Wirklichkeit eine gewisse Bürgschaft dafür liegt, daß die subjektive Vorstellung und die objektive Wahrheit sich decken, so ist doch andererseits Bedenken zu erregen geeignet, daß die bestimmte Vorstellungen bewirkenden Ursachen lediglich im Subjekt liegen. Denn die Sinnesorgane sind nicht untrüglich und selbst da,

wo keine Sinnestäuschung vorliegt, können die auf die sinnliche Anschauung gebauten Schlüsse trotz ihrer anscheinenden, dem Sinnesindruck vollständig angemessenen und vielleicht allgemein angenommenen Richtigkeit irrig sein, wie die anscheinende, Jahrtausende lang von niemand bezweifelte Bewegung der Sonne am Himmel hin von ihrem Aufgangspunkt im Osten nach ihrem Untergangspunkt im Westen und abgeleitet von dieser scheinbar augenscheinlichen Gewißheit die vermeintliche Rotation der Sonne um die Erde beweist. Das aus der sinnlichen Anschauung abgeleitete Wissen und die daraus entnommene Erfahrung liefert demnach an und für sich keinen unumstößlichen Beweis für die Wahrheit; alles empirische Wissen, das nicht den Denkgesetzen, sondern der äußerlich gegebenen Naturanschauung entnommen ist, kann vielmehr möglicher Weise durch eine einzige, damit nicht in Uebereinstimmung zu bringende Erfahrung, ein einziges Experiment, das vom Gegentheile der bisherigen Annahme Zeugniß ablegt, oder die Enthüllung eines Fehlers in der Reflexion, welche die sinnliche Anschauung aus der falschen in die richtige Beleuchtung bringt, modifizirt oder gänzlich aufgehoben werden. Demzufolge erscheint die Erfahrung von den Naturdingen als ein nicht unumstößlicher Beweis und sollte man, wie Kant richtig bemerkt, bei aller solchen empirischen Gewißheit eigentlich immer hinzufügen oder hinzudenken: So viel wir bis jetzt davon wissen.

Zeigen sich nun im Gegensatz zu dem auf die Erscheinungswelt sich beziehenden Wissen die Denkgesetze, weil der unveränderlichen Wesensbeschaffenheit des Menschengesistes entstammt, als unwandelbar und stets dieselben, bei allen

Völkern und zu allen Zeiten ausgestattet mit der Wirksamkeit einer Naturkraft, und feiert die logische Erkenntniß insbesondere in ihrer Anwendung auf die empirischen Begriffe von Zahl und Raum in der Mathematik den hohen Triumph, zu Denkergebnissen, die jeder Anfechtung unzugänglich und mit der Wahrheit identisch sind, zu gelangen, so könnte man sich leicht versucht fühlen zu meinen und hat man sich schon der Meinung hingegeben, daß sich auch auf andern nicht sinnlichen und nur vom Denken erreichbaren Gebieten der menschlichen Forschung mittelst Vertiefung der Denktätigkeit in sich selbst bei einem mit den Denkgesetzen übereinstimmenden Gebrauch derselben die Wahrheit erschließen lasse, mit andern Worten, daß einer in das Ueber sinnliche vordringenden Dialektik der Einblick und das vollständige Eindringen in die metaphysische Wahrheit möglich sein müsse. . Es wird jedoch hiebei übersehen, daß der Mensch seine Vorstellungen nur der Erscheinungswelt zu entnehmen vermag und das menschliche Erkenntnißvermögen nur aus der Erfahrung, die ihm die Sinnenwelt liefert, schöpft, für den Menschen also bei Problemen, die mit Allem, was in die Erscheinung tritt, nichts zu schaffen haben, es keine Erfahrung und keinen in der Wirklichkeit aufzufindenden Prüfstein gibt. Demgemäß ist es die Meinung Kants, daß der mit seinem Denken an die in den Formen der Zeit und des Raums zur Erscheinung kommende sinnliche Wirklichkeit gebundene Menscheng Geist mit seinen ihm für die Erkenntniß der Erscheinungswelt gegebenen und hiefür ausreichenden Denkräften von dem Ueber sinnlichen eine sichere, der spekulativen Vernunft vollständig genügende,

der Kritik und Verneinung unzugängliche Kunde unmöglich erlangen könne, obgleich er aus der Endlichkeit des sinnlichen Erscheinungswesens in die Unendlichkeit des sinnlich nicht Erfassbaren hineinragt und vermöge dieser Wesensbeschaffenheit nach Klarheit über jene Probleme ringen muß. Wendet der Mensch sein ihn auf dem Gebiete der Erscheinungswelt bei richtigem Gebrauch sicher leitendes Verstandesdenken auch auf metaphysische Fragen an, so kann ihm dieses hier unmöglich befriedigenden Aufschluß gewähren und muß erschließbar, weil das Nichtsinnliche keine Beschränkung des Raumes und der Zeit kennt, bei Widersprüchen, welche für die menschliche Erkenntnis unlösbar sind, angelangen. Hier ist es nach Kant nur noch der transscendenten Vernunft-erkenntnis, welche sich klar darüber geworden ist, daß unsere Vorstellungen nur unserer der Erscheinung der Dinge entnommenen subjektiven Anschauung entstammen und entsprechen, möglich, den Schlüssel zur Lösung der Räthsel zu finden. Sie ist es, welche die Unterscheidung zu treffen lehrt, daß die durch die Formen der Zeit und des Raumes beherrschte Erscheinung nicht mit dem ihr zu Grunde liegenden, von Zeit und Raum unabhängigen „Ding an sich“ identisch ist, daß sie nicht mit der hinter den Dingen verborgenen, nicht in konkreter, noch weniger sinnlicher Wirklichkeit sich anbietenden, dem bloßen Verstandesdenken immer verschlossen bleibenden, darum auch nur vom Menschengesitt und von keiner Seelenthätigkeit des Thieres erfassbaren Idee des Erscheinenden in einen und denselben Begriff zusammenfällt. Der Vernunftkenntnis und nur ihr ist das transscendentale Objekt der ewigen Ideen

zugänglich. Aber sie erinnert sich bei ihrer Forschung daran, daß ihr jede Möglichkeit abgeht, den Prüfstein der Wirklichkeit an ihre Vorstellung anzulegen, und sie verzichtet darauf, der spekulativen Vernunft die Rolle des Aufbaus statt der bloßen Kritik zuzuweisen, und wenn sie sich namentlich aus Gründen des praktisch vernünftigen Wollens zu positiven Aufstellungen veranlaßt und hinzugebrängt fühlt, sich anders als nur hypothetisch zu äußern.

Die Meinung Kants ist also, um das Gesagte zusammenzufassen, die: daß zwar der Mensch die Wirklichkeit, da die Erscheinung unter normalen Verhältnissen mit der Vorstellung von ihr zusammenstimme, zu erkennen vermöge, daß er aber bezüglich dessen, was nicht der Erscheinungswelt und der aus ihr abgeleiteten Erfahrung angehöre, nur bis zu der Erkenntniß vordringen könne, daß über der sinnlichen Erscheinung ein Nichtsinnliches, worin sie ihren Grund habe, existire, über dessen Wesensbeschaffenheit dagegen sich ein bestimmtes Wissen zu bilden außer Stande sei. Der Kriticismus Kants entblätterte und zerknitterte demgemäß mit seinen eigenen Waffen allen auf dem Gebiete der Metaphysik mit Verstandesbegriffen seine Beweise führenden Dogmatismus, welcher die Wissenssphäre des Menschen über seine Erkenntnißfähigkeit hinaus mit assertorischen Behauptungen zu erweitern sucht, und verschmähte es, innerhalb des Bereichs der spekulativen Vernunft selbst ein dogmatisches System aufzustellen, da er ihr die Befähigung nicht zuerkannte, hierüber zu einer mehr als hypothetischen Erkenntniß zu gelangen. Dabei kam er jedoch in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ an der Hand des alles beherrschenden

Kausalitätsgesetzes immerhin zu der bestimmten Bejahung der Frage, daß es ein Etwas geben müsse, das nicht die zur Erscheinung gelangende Welt selbst sei, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthalte und daß wir uns die Idee dieses Etwas nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung zu denken haben. Da Kant selbst die Lücke unverborgен blieb, aus welcher sich herauszufinden er die spekulative Erkenntniß für unfähig erklärt hatte, während doch von ihm selbst das Streben nach voller Klarheit über die höchsten Probleme der Spekulation als eine berechnigte Forderung des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen anerkannt worden war, so kam er in seinen späteren Schriften darauf zurück und stellte, was er kritisch für unbeweisbar erklärt hatte, weil sich der Verstand wegen seiner in der Sinnlichkeit wurzelnden Natur nicht sinnliche Vorstellungen nie klar zu machen vermöge, auf der Basis der praktischen Vernunft wieder her, „da nichts übrig bliebe, als wenn es Not thun sollte, von allen objektiven Behauptungen abzugehen und sein Urtheil blos in Beziehung auf sein Erkenntnißvermögen ernstlich zu erwägen, um ihrem Prinzip eine wo nicht dogmatisch, doch zum sichereren Vernunftgebrauch hinreichende Giltigkeit einer *Maxime* zu verschaffen.“

Hat man nun aber auch Kant zuzugeben, daß unser Wissen durch unsere Vorstellung hindurchgeht und daher nur insoweit mit der objektiven Wahrheit übereinstimmt, als unsere Vorstellungen kraft unserer allgemein menschlichen und individuellen Erkenntnißfähigkeit uns ein getreues Bild derselben zu bieten im Stande sind, so beweist doch schon

die Wesensbeschaffenheit unseres Geistes, der an sich selbst nicht der Erscheinungswelt angehört und der reinen Vernunfterkennniß mit den von ihr erzeugten apriorischen Ideen, die ihn mit der übersinnlichen Welt in Beziehung setzen, erschlossen ist, daß es ihm erlaubt und seine Aufgabe sein muß, auch das, was außerhalb der Endlichkeit existirt, wenn es nur zu ihm überhaupt in einer Beziehung steht, in den Kreis seiner Forschung zu ziehen und sich demselben gegenüber nicht bloß kritisch negirend oder skeptisch an aller Wahrheit verzweifelnd zu verhalten. In wie weit es dabei möglich sein wird, zur Aufstellung positiver Behauptungen zu gelangen, darüber kann nur die Untersuchung des speziellen Gegenstandes, morein sich die Vernunft zu vertiefen hat, entscheiden.

Der Idealismus Kants und seine Beschränkung.

Der Satz Kants, daß wir nicht die objektive Wahrheit sondern nur unsere Vorstellung von dem, was wahr sei, erkennen, war die Proklamation einer der Uebermacht des Scheines entwachsenen Erkenntnistheorie und eine unschätzbare Erweiterung und Reinigung des philosophischen Forschens. Wie es aber leicht geschehen kann, wenn ein lichtverbreitender Lehrsatz mit dem Anspruch auf Allgemeingiltigkeit auftritt, daß er auch über die Grenzen hinaus, innerhalb deren er berechtigt ist, als maßgebend angesehen wird, so geschah es auch hier. Er führte auf Irrwege, denen zwar Kant selbst entging, indem ihn seine unbefangene Ableitung alles Erkenntnisanfanges aus der Erfahrung davor schützte, die Erscheinungswelt in einen subjektiven Schein aufzulösen, in die aber Andere gerieten. Schon Kant mußte es fühlen, daß er mit jenem für sein gesamtes philosophisches Denken bedeutungsvollen Satz einen Weg eingeschlagen hatte, auf dem er sich zwar, weil sein Idealismus dabei der Erscheinungswelt ihre Wirklichkeit nicht bestritt, nicht in einen bodenlosen Skepticismus verlor, wobei aber doch der Kritik eine solche Ueberlegenheit über allen

Dogmatismus verschafft war, daß, wie er unverholen ließ, auch seinen eigenen dogmatischen Aufstellungen, die seine späteren Schriften enthalten, im Gegensatz zu seinen kritischen Ausführungen immer „etwas Problematisches“ anhaften blieb.

Wenn nämlich der Mensch bei allen seinen Wahrnehmungen und Beobachtungen des Erforschbaren überall nicht die Wahrheit, nichts von dem Ding an sich zu erkennen vermag, sondern nur seine eigenen Vorstellungen, die er sich von den seiner Beobachtung unterworfenen Dingen macht, die Dinge selbst also ihm ganz unbekannt bleiben und nur das, was er sich unter ihnen vorstellt, in sein Bewußtsein übergeht, so folgt daraus schlechterdings, daß er auch dem Bild, das er von den Dingen in sich aufnimmt, das ist den sich ihm anbietenden Erscheinungen, da sie nur seine Vorstellung sind, kein Vertrauen schenken, er die ihm vorschwebende Erscheinung eines Dings für nichts weiter, als ein subjektives Erzeugniß, von dem es durchaus zweifelhaft bleibt, welche und ob ihm überhaupt eine Realität zu Grunde liegt, betrachten darf. Er kann demnach nicht nur das Ding an sich nicht erkennen, sondern auch nicht wissen, ob das, was ihm als Wirklichkeit, als Erscheinung entgegentritt, etwas, was Wirklichkeit ist und ihm als solche erscheint, oder nur eine Ausgeburt seiner Subjektivität ist. Denn die Erscheinung, die sich in Folge der sinnlichen Wahrnehmung dem inneren Sinn des Menschen darbietet, ist ja selbst eine bloße Vorstellung und von dieser behauptet, daß von ihr aus kein Weg zur Erkenntniß der Objektivität führe. Mit der Er-

scheinung ist also überall nichts anzufangen, sie wird ein für das Erkenntnißvermögen ganz unbrauchbares Ding — eine Konsequenz, auf die auch Erdmann aufmerksam gemacht hat.

Es müßte bei dem Scharfblicke Kants auffallend erscheinen, wenn ihm dieselbe verborgen geblieben wäre, und bei seiner Wahrheitsliebe nicht minder unbegreiflich, wenn er, sofern er sie erkannt, die sich aus dieser Aufhebung des Beweiswerts der Erscheinungen ergebenden Folgerungen unbeachtet gelassen hätte; wenn nicht der Ausgangspunkt für die Erkenntnißlehre Kants der Satz wäre, daß alle Erkenntniß mit der aus der Welt der Erscheinungen sich ableitenden Erfahrung anfangt, somit die Realität des in die Erscheinung Tretenden der gegebene Punkt für ihn gewesen wäre, von dem aus allein er es für möglich erklärte, daß sich im Menschen ein Erkenntnißvermögen entwickle. In unerbittlicher Schlußfolgerung hätte sonst der Enthüllung, daß das Erscheinende bloße Vorstellung und kein Wissen von dem, was die Erscheinungswesen selbst seien, dadurch zu erlangen möglich sei, zu dem Satze der griechischen Skeptiker, daß der Mensch die Wahrheit zu erkennen gänzlich unvermögend sei, somit zum Verzicht auf alle Spekulation führen müssen. Kant zog diese Konsequenz nicht. Zwar hielt er an dem von ihm aufgestellten Satze, als einem vor der Kritik allein und ausnahmslos bestehenden unerschütterlich fest; dagegen war ihm nicht nur für den Verstand die Erscheinungswelt eine Wirklichkeit, sondern auch auf spekulativem Gebiete galt ihm als Wahrheit, was das menschliche Erkenntnißvermögen bei Erfor-

ſchung feiner Gedankenobjekte a priori als Nothwendigkeit und als Weſensinhalt derſelben aus ſich ſelbſt in folgerichtiger Schlußfolgerung entwicke. Außerdem erklärte er ſodann auch noch für die „reflektirende Urtheilskraft“ als *Maxime*, daß „was allem ſowohl ſpekulativen als praktiſchen Gebrauch der Vernunft vollkommen genugthuend ſei“, wenn es auch nicht aus Gründen einer aprioriſchen Erkenntniß bewieſen werden könne, von dem Menſchen als vernünftigen Weſen angenommen werden müſſe. Aus dieſem letzteren Grunde kam Kant zur Aufſtellung ſeiner Poſtulate der praktiſchen Vernunft und der aus dieſen abgeleiteten dogmatiſchen Sätze.

Wie gezeigt, hatte der Kant'ſche Kriticismus das Band zwiſchen der Wahrheit und ihrer Erkenntniß durch den Menſchen zernommen und Alles, was der Menſch von den Dingen, aus der Paſſivität ſeiner Empfindung, die ſie in ihm hervorrufen, heraustretend, in ſein Bewußtſein aufnimmt, als eine bloße Vorſtellung, die er ſich mache, gekennzeichnet. Ebenſo hatte er die reale Welt, wenn der Satz in voller Konſequez auch auf ſie angewendet wurde, in eine Welt des ſubjektiven Fürwahrhaltens aufgelöst. Hiedurch aber war der Kriticismus Kants, ohne daß er ſolches beabſichtigt oder in Rechnung genommen zu haben ſcheint, zum Idealismus geworden und hatten ſich alle dogmatiſchen Aufſtellungen in den Aufbau bloßer Gedankengebäude, denen möglicher Weiſe überall keine Objektivität entſprach, verwandelt. Erklärlich iſt es bei ſolcher Bewandniß, daß ſeine Nachfolger ſich von den durch ihn in ſeinen ſpäteren Schriften aus Gründen der praktiſchen Vernunft

ausgesprochenen, von ihm selbst nicht mit derselben apodiktischen Sicherheit und scharfen Abstoßung aller anderen Denkmöglichkeit aufgestellten dogmatischen Postulaten nicht abhalten ließen, jeder seine besonderen Gedankengänge zu verfolgen. Während Fichte im Anschluß an den Kant'schen Idealismus sein transscendentales Ich, aus sich das Nichtich, die Welt, erzeugen ließ, übertrug Schelling seiner Identität der subjektiven Vorstellung mit dem objektiven Sein, des Wissens vom Sein mit dem Sein selbst, des Absoluten mit der Erscheinung und der hieraus abgeleiteten intellectuellen Anschauung, Hegel seinem absoluten Geist, dem systematischen Wissen des Philosophen, den Zauberstab, der zur Lösung des Räthfels, wie der Mensch zur Wahrheit gelangen könne, führen sollte. Herbart suchte, indem er hinter dem Schein das Sein, hinter der Erscheinung das Wesen zu entdecken bestrebt war, und Schopenhauer dadurch, daß er im Gegensatz zu denjenigen seiner Vorgänger, welche den Intellekt zum Ausgangspunkt für ihre Weltbetrachtung gemacht hatten, den Willen für den Grund und Kern alles Vorhandenen, namentlich auch des Intellekts und seines Wissens, erklärte, dem „Ding an sich“ beizukommen; jeder von ihnen in seiner eigenen Weise auf die Spitze treibend, was nach seiner Meinung die Wahrheit erschließen und das volle Verständniß des Grundes alles Seins eröffnen sollte. Es wird davon in einer späteren Erörterung noch weiter die Rede sein.

Kant selbst würde wahrscheinlich das Meiste von diesen späteren Fortbildungen mit seinem kritischen Schwamm von der Tafel gemischt haben. Am ehesten hätte er sich wol, da

er es selbst ungereimt genannt hatte, anzunehmen, „daß eine Erscheinung wäre ohne etwas, das da erscheint“, mit dem seine Lehre vom Transscendentalen und rein nur Intelligibeln freilich abgeschwächenden Herbart'schen „So viel Schein, so viel Sein“ vertragen, auch wol das auf ein verständiges Denken gebaute Streben nach Enthüllung der Wahrheit in der Spekulation Schopenhauers anerkannt, den Satz aber, daß wir bei unseren Wahrnehmungen nur unsere Vorstellung erkennen, gewiß nie aufgegeben.

So bleibt also für uns nach der Annahme dieses Satzes die klaffende Lücke zwischen der objektiven Wahrheit und unserer subjektiven Erkenntniß bestehen, wenn es nicht gelingt, sie dadurch auszufüllen, daß der Satz, der vermöge seines Anspruchs auf Allgemeingiltigkeit den ungelösten Zweifel hervorrief, auf sein richtiges Maß zurückgeführt wird. Unbestreitbar ist es nun allerdings, daß wir bei Allem, was uns in der Erscheinung entgegentritt, zunächst nur unsere Vorstellung davon erkennen. Aber nicht Alles, was ist, tritt uns in der Erscheinung entgegen und wird dadurch zu unserer Vorstellung, daß es sich in uns zu einem subjektiven Bilde verwandelt. Erscheinung wird für uns und kann für uns nur werden das sinnlich Wahrnehmbare, einschließlich der Bewegung und des sich daraus ergebenden Wechsels der Dinge, Gestaltungen, Ereignisse. Daraus folgt, daß, was uns als Erscheinung gegenübersteht, nur dasjenige ist, was in Raum und Zeit ein Dasein hat. In so weit sind wir also schon deshalb, weil nicht das objektiv, das ist unabhängig von unserer Auffassung Vorhandene, sondern bloß die Erschei-

nung sich unserem Erkenntnißvermögen darbietet, nur unsere Vorstellung von dem, was wir in der Erscheinung erblicken, zu erkennen im Stande. Aber auch da, wo wir in die reine Gedankenwelt eintreten, schiebt sich zwischen das Gedankending, das wir in uns aufnehmen, erforschen und uns zum Bewußtsein bringen, unser Ich ein, so daß wir auch hier sagen müssen, daß das von uns Gedachte ein Ergebnis unseres Denkens, unserer Vertiefung in das Wesen dessen, was uns als Problem vorliegt, somit unsere Vorstellung ist und wir an und für sich keine Gewähr dafür haben, daß diese der Wahrheit selbst adäquat sei. Nur in Einem schiebt sich dieses Ich nicht vermittelnd ein, nicht das Wissen von sich zwischen das Vorgestellte und die Vorstellung. Es ist das unmittelbare Innewerden des eigenen Seins, das, sofern das Ich seiner selbst sich nicht oder nicht klar bewußt wird, sich als Selbst- oder Ichgefühl geltend macht und zum Selbstbewußtsein wird, wenn die Verstandesthätigkeit eine Rückbeziehung des Gedankenobjekts auf das eigene Ich im Bewußtsein erzeugt. Hier fällt das Subjekt, welches die Vorstellung hat, mit dem Objekt, welches sich vorgestellt wird, in eine und dieselbe Sachlichkeit oder ein und dasselbe Gedankending zusammen und darum, vermöge dieser Identität des sich erfassenden Subjekts mit seinem Objekt ist das unmittelbare Sich Erfassen des Subjekts ein aus dem Objekt selbst hervorgehendes, nicht ein Ergebnis seines Denkens, sondern seines von allen Bedingungen des Raums und der Zeit unabhängigen Innewerdens, seiner unmittelbaren Intuition, einer

anderen höheren Erkenntniß, wie sie Kant in seiner transscendentalen Logik (§. 17) bezeichnet. Bei ihr ist die Erkenntniß nicht mehr bloße Vorstellung eines an sich der Auffassung Gegenüberstehenden, nur von Außen Zugänglichen oder Angefaßten, sondern ein Wissen der Wahrheit aus ihrem Mittelpunkt heraus, ein Wissen, wie es das der alle Dinge aus ihrem Inneren heraus erkennenden Gottheit sein wird. Ausgeschlossen ist dabei nicht, daß das Ich sich auch sich selbst gegenständlich gegenüberstellt und damit aus der Unmittelbarkeit der Intuition heraus in die mit der Reflexion verbundene Vorstellung hinübertritt, wovon unten noch weiter die Rede sein wird.

Hieraus erhellt, daß der Satz Kants eine sehr erhebliche Beschränkung seiner Allgemeingiltigkeit zu erleiden hat. Kant wird selbst im Anschluß an den kartesianischen Satz des Cogito ergo sum auf die hervorgehobene Verschiedenheit des Selbstbewußtseins von der durch das Denken gewonnenen Erkenntniß in seiner transscendentalen Logik (§. 25) aufmerksam, ohne jedoch die sich daraus auf die Möglichkeit der Erkenntniß eines objektiv Wahren sich ergebenden Folgerungen zu ziehen. Er verwirft vielmehr in seiner Anthropologie (§. 7) ausdrücklich den Satz, daß der Mensch sich anders als in seiner Vorstellung (wie er sich als Erscheinungswesen sich selbst vorstelle) erkennen könne; allein er begründet dieß mit nichts, als daß der Mensch ein Erscheinungswesen in der Zeit sei, was offenbar nichts gegen die im Selbstbewußtsein lebende unmittelbare Intuition beweist. In dieser ist der Punkt gefunden, wo der Mensch mühelos und unbewußt in sein Erkennen

objektive Wahrheit aufnimmt und in ihr zugleich der Boden für ihn erobert, worauf er überhaupt der objektiven Wahrheit näher zu kommen hoffen darf. Zwar bleibt, wenn auch das unmittelbare Wissen des Menschen von seinem Ich ein Wissen objektiver Wahrheit und somit das Vorhandensein einer Brücke zwischen ihr und dem menschlichen Erkenntnißvermögen nachgewiesen ist, auch dann noch alle Erkenntniß, die er durch die Inbeziehungsetzung seines Selbstbewußtseins mit den Gegenständen seiner Wahrnehmung oder Beobachtung erlangt, seine Vorstellung und deshalb der Zweifel, ob und in wie weit die Wahrheit und die Vorstellung sich decken, immer noch zulässig, was sich auch namentlich darin kundgibt, daß uns das Selbstbewußtsein, wie Kant richtig hervorhebt, nicht sagt, wie wir uns erscheinen, noch wie wir an sich sind, sondern daß wir sind. Aber schon damit, daß sich das seiner selbst sich unmittelbar bewußtwerdende Subjekt in seinem unmittelbaren Wissen von sich von allem Anderen unterscheidet, vollzieht es einen aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein fließenden, zum Selbstbewußtsein gehörigen, also wie dieses objektive Wahrheit enthaltenden Erkenntnißakt, der es über das eigene Ich hinausführt und ihm eine Erkenntnißfähigkeit der Wahrheit, die sich auch auf Anderes, als das eigene Ich erstreckt, verbürgt. In dem Innwerden und sich zum Bewußtsein Bringen des Wesensinhalts seines Selbstbewußtseins, also in einer Bewegung seines Erkenntnißvermögens in sich selbst erkennt der Mensch sodann sein Denken, Empfinden, Fühlen, Erkennen und Wollen als Theile seines Selbstbewußtseins bildende Vorgänge in seinem Innern. Dieses alles fließt

also für den Menschen, und zwar nicht sowohl deshalb, weil Subjekt und Objekt dabei identisch, als weil jene Vorgänge in der Analyse seines Selbstbewußtseins enthalten sind, aus dem Born objektiver Wahrheit, obschon nicht zu verkennen ist, daß, sobald die Reflexion eintritt und die sich selbst unbewußte Intuition aufhört, sich hier das Ich sich selbst als Gegenstand der Erforschung und Beobachtung gegenüberstellt, somit sein Wissen und Erkennen nicht mehr ein unmittelbares Wissen von sich ist, sondern sich bereits die Vorstellung einfindet und von der Objektivität zur Subjektivität hinüberführt. Weiter fortschreitend erkennt der Mensch, womit sich mehr und mehr der Uebergang der von objektiver Wahrheit erfüllten Intuition in die subjektive Vorstellung vollzieht und wobei sich das Subjekt in seiner Erkenntnisthätigkeit von seinem Objekt schon vollständig unterscheidet, die Gesetze seines Denkens, seine Wahrnehmungs- und Erkenntnisthätigkeit als in seinem Ich, aus dem sein Selbstbewußtsein ausströmt und das ihm ebendamit deren objektive Wirklichkeit verbürgt, wesentlich gelegen. Damit aber, daß er seine Befähigung zu Wahrnehmungen und daraus sich bildenden Vorstellungen erkennt, erlangt er das seinem Selbstbewußtsein innewohnende Zeugniß von dem objektiven Vorhandensein eines Wahrnehmbaren und Erkennbaren, so daß er weiß, daß seiner Erkenntnisthätigkeit ein Erkennbares in der That gegenübersteht und daß, wenn er auch in den Gegenständen, die er in der Erscheinung mit seinen Wahrnehmungsorganen erfährt, das Ding an sich nicht erkennt, es ihm doch so erscheint, wie es für seine Wahrnehmungsorgane

und sein Erkenntnißvermögen erfaßbar beschaffen ist. Insofern ist also auch der Satz „So viel Schein, soviel Sein“ richtig. Der in seinem Werte nicht hoch genug anzuschlagende Satz Kants aber, daß es nur unsere Vorstellung ist, was wir erkennen, bedarf der aus der gegebenen Ausführung ersichtlichen Beschränkung auf das mittelbare Wissen, wie es dem Erkenntnißvermögen unter Vermittlung des Selbstbewußtseins durch die Wahrnehmungs- und Erkenntnißorgane zugeführt wird, wenn er das Irreführende verlieren soll, das, wie gezeigt, in seiner Konsequenz liegt und von den Nachfolgern Kants bei ihren Versuchen, der Wahrheit hinter der Erscheinung beizukommen, nicht beseitigt worden ist.

Hegels Verhältniß zum Kant'schen Idealismus.

Daß wir bei unserer Betrachtung der Außenwelt diese nicht unmittelbar selbst, sondern nur, wie wir sie uns vorstellen, erkennen, ist ein Satz, der mit seiner Aufnahme in unser Bewußtsein uns sogleich klar wird und überzeugt. Es folgt dies aus der Einfachheit und Bestimmtheit, womit er sich uns als Enthüllung eines uns bisher verschleiert gewesenen thatsächlichen Verhältnisses darbietet und unanfechtbar sowohl über das Was als das Warum ausspricht, mit andern Worten sowohl den Lehrsatz aufstellt als seine Begründung in sich trägt. Wie aber durch die Uebearbeitung eines solchen Satzes, auch dann, wenn ihr nicht bloß das Bestreben, etwas Anderes und Neues an die Stelle zu setzen, zu Grunde liegt, selbst die einleuchtendsten Wahrheiten verschwommen gemacht und dem Verständniß entrückt werden können, dies läßt sich recht auffällig daran nachweisen, wie Hegel seinen Schülern unter Aufbietung alles seines Scharffinns den Unwert des Satzes Kants zu beweisen gesucht hat. Wird seine den Erkenntnißvorgang betreffende Ausführung in der „Phänomenologie des Geistes“ möglichst zusammengebrängt und in eine etwas gemeinver-

ständlichere Sprache, als diejenige Hegels ist, übertragen, so wird, was er sagt, wohl Folgendes sein:

Die Wahrheit, „das An sich“, der Begriff eines Gegenstandes des Nachdenkens gelange durch unser Erkennen in unser Bewußtsein; das Erkennen, als Aktivität aufgefaßt, erscheine hienach, wenn man dem Gedanken des Kant'schen Idealismus auf den Grund gehe, als „das Werkzeug“, wodurch wir uns die Wahrheit erschließen, oder wenn man es als ein passives Verhältniß ansehe, als „das Medium“, durch welches sie hindurchgehen müsse, um in unser Bewußtsein zu gelangen. Demzufolge würde das Erkennen entweder eine Bearbeitung des Erkenntnißstoffs sein, in welcher dieser durch das Werkzeug selbst eine ihm im Grunde fremde Gestalt erhielte, oder zwischen dem an sich Wahren und unserem Bewußtsein als Trübung stehen. Diese ganze Auffassung sei jedoch unrichtig; ihr liege die Annahme, „daß das Absolute auf der einen, das Erkennen auf der andern Seite stehe“, zu Grunde, während vielmehr die Wahrheit mit dem Begriff eines und dasselbe sei, somit alle Wahrheit und deren volle Erkenntniß in das Subjekt falle. „Mit dem Selbstbewußtsein trete man in das einheimische Reich der Wahrheit.“ „Die Vernunft verwandle die Dinge in Begriffe“, so zwar, daß „die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben.“ Nicht das natürliche Bewußtsein sei jedoch zu dieser Erkenntniß der Wahrheit befähigt, sondern nur die in die „Momente ihrer Bewegung“ vom natürlichen Bewußtsein aus eintretende und durch das Selbstbewußtsein und Hinzutreten der Vernunft fortschreitende, zu ihrer Reinheit sich entwickelnde, „zur Absolutheit des Geistes geläu-

terte“, eben dadurch mit dem Allgemeinen, in welchem allein die Wahrheit zu finden sei, sich vereinigende Erkenntniß. Das natürliche („erscheinende“, „gedankenlose“) Bewußtsein, wie es auf fremde Autorität gestützt oder aus eigenen, der konkreten Erfahrung und individuellen Meinungen und Einfällen entnommenen Vorstellungen sich ergebe, glaube zwar, die Wahrheit zu erkennen, erkenne sie aber in Wirklichkeit nicht. Nur der durch die Momente des Zweifels und der Begriffsentwicklung zum Erfassen des Allgemeinen und Vernünftigen, zum Absoluten, an sich Notwendigen vorgebrungene Geist sei dazu befähigt. Sein Wissen sei ein ihm selbst als ein solches zum Bewußtsein kommendes Wissen der Wahrheit. Ihm, der in der Abstraktion von dem Einzelnen und Mannigfaltigen der Erscheinung sich bewegend zu systematischer Ordnung und Gestalt, hiemit aber zur wissenschaftlichen Erkenntniß gelange und der Eitelkeit und Eigenliebe des Selbstbewußtseins enthoben „die Realität des Erkennens prüfend untersuche“, sei es möglich, sein Ziel, „den dem Gegenstand entsprechenden Begriff“ und hiemit ein reines Erkennen des „An sich“ der Wahrheit zu erreichen. Denn der Gegenstand unseres Wissens sei außer dem „An sich“, dem objektiv Wahren, auch noch „ein Für uns“, das ist ein zu uns in Beziehung Tretendes, unserem Wissen sich Darbietendes. Folglich falle die Wahrheit, das reine An sich, mit unserem Wissen von ihr zusammen, insoferne der Begriff, wenn er unbeeinflusst und ungetrübt „von unseren (individuellen) Einfällen und Gedanken“ der reine Begriff sei, dem Gegenstand entspreche. Das objektive Sein und der vom Absoluten in dem dafür empfänglich gewordenen

Geist erzeugte wissenschaftliche Begriff decken sich und müssen sich decken; „an dem, was dieses Bewußtsein für das Wahre erkläre, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstelle, sein Wissen zu messen.“ Denn in der Unterscheidung, daß der Gegenstand nicht bloß „ein An sich“, ein Objekt, sondern auch „ein für ein anderes“ sei, das ist eine Beziehung zum Subjekt und dessen Bewußtsein habe, liege der Beweis dafür, daß der Maßstab der Prüfung in das Subjekt falle. Der Begriff, der für uns aus der Wesenheit des Dings sich entwickle und unsere Erkenntnis desselben werde, sei „das Für uns“ des Gegenstandes, der als nur auf sich selbst bezogen aufgefaßt „das An sich selbst sein“ sei. Weil das Bewußtsein einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits seiner selbst sei, „so sei Begriff und Gegenstand, Maßstab und zu Prüfendes in dem Bewußtsein vorhanden“. Somit habe dasselbe, zur Absolutheit des Geistes geläutert, um der Uebereinstimmung seiner Erkenntnis mit der Wahrheit sicher zu sein, bloß sich selbst zu prüfen, ob der Begriff seinem Gegenstand und umgekehrt der Gegenstand dem Begriff entspreche. Mit der Veränderung und Läuterung des Begriffs verändere und läutere sich nämlich auch der Gegenstand der Erkenntnis; „es entspringe dem Bewußtsein daraus der neue wahre (d. h. nunmehr erst recht begriffene) Gegenstand“.

Läßt sich nicht bestreiten, daß zum Ich des Erkennenden die Erkenntnisgegenstände durch das Bewußtsein in Beziehung treten und daß die tatsächliche Möglichkeit dieser Wirkung des Objekts auf das erkennende Subjekt und der hieraus sich entwickelnden Erkenntnis dafür bürgt,

daß das, was uns in der Außenwelt, einschließlich unseres eigenen sinnlichen Daseins, als Wirklichkeit, Realität entgegentritt, nicht eine nur im Subjekt sich erzeugende Einbildung oder Vorstellung ist, so ist Hegel die Anerkennung nicht zu versagen, das Erkennen alles und jedes Ansichseins, das ist des Objekts in seiner ihm zukommenden Wesenheit, nicht von vorn herein, wie solches von Kant geschehen war, für unmöglich erklärt zu haben. Mit Recht betont er, daß von dem das Wissen vom eigenen Ich mit dem Wissen von den Erkenntnißgegenständen vereinigenden Bewußtsein eine Brücke zur Erkenntniß objektiver Wahrheit, soweit sie der menschlichen Erkenntniß zugänglich ist, führt und, wie in früherer Ausführung gezeigt worden, im Selbstbewußtsein der Punkt gegeben ist, von dem aus für das aus Reflexion hervorgegangene Wissen diese Brücke sich schlagen läßt. Andererseits aber ist gegen Hegel vor Allem zu bemerken, daß es eine offenbare Umschiffung oder Verkennung der Frage ist, um deren Beantwortung es sich in erster Linie handelt, wenn er sich im Grunde darauf, in welchem Verhältniß unsere Vorstellung zur Wahrheit stehe, gar nicht einläßt, nach seiner Darstellung es vielmehr von vornherein als erwiesen feststeht, daß objektive Wahrheit erkannt werden könne und es dabei nur auf das Subjekt des Erkennenden ankomme, dessen Vernunft, zur Absolutheit des Geistes geläutert, es möglich, aber auch allein möglich sei, den dem Gegenstand entsprechenden Begriff und damit die Wahrheit in sich aufzunehmen. Es ist dies eine offenbare *petitio principii*. Denn das will man vor Allem wissen und das

muß zuerst nachgewiesen werden, was die vor unsern Augen liegende Außenwelt ist und was wir von unserer Vorstellung, durch welche allein wir etwas von ihr erfahren, zu halten haben, ob und in wie weit wir mit andern Worten der menschlichen Vorstellung überhaupt das Vertrauen schenken dürfen, daß sie dem menschlichen Bewußtsein die Wahrheit zu erschließen befähigt sei. Erst in zweiter Linie kommt sodann die Frage, wie unsere Erkenntnisorgane, falls unsere Vorstellung uns überhaupt die Wahrheit vermitteln kann, beschaffen sein müssen, um unserem Bewußtsein die Wahrheit zuzuführen und uns vor Täuschungen und irrigen oder unvollständigen Vorstellungen derselben zu bewahren. Die Lücke wird durch dasjenige, was Hegel darüber, daß der Erkenntnisgegenstand neben „dem An sich“ auch noch „ein Für uns“ habe, worauf zurückgekommen werden soll, nicht ausgefüllt.

Daß Hegel den Kant'schen Satz, daß wir nur unsere Vorstellungen, nicht das Ding an sich erkennen, nicht unbedingt zu dem seinigen macht, ist dem oben Gesagten zufolge nicht zu mißbilligen. Aber ein Verlust für die richtige Würdigung unserer Erkenntnisfähigkeit wäre es, wenn derselbe nicht mit der notwendigen Beschränkung festgehalten würde. Dadurch allein werden wir dahin geführt, die Wahrnehmungen, auch die des geläuterten Menschengewisses, nicht unbedingt als Wahrheit anzusehen, sondern unser Vorstellungsvermögen mittelst Untersuchung der Quellen, aus denen sich die Vorstellung ableitet, zu prüfen und nach Anhaltspunkten dafür zu suchen, unter welchen Bedingungen und in wie weit wir unserer Erkenntnis die Befähigung zutrauen

dürfen, unserem Bewußtsein Wahrheit zu vermitteln. Dadurch allein werden wir aufgefordert, hinter der Erscheinung das Erscheinende zu suchen, den Schein und die reale Erscheinung von dem Sein und begrifflichen Wesen, die Wirklichkeit von der Wahrheit zu unterscheiden und unsere Vorstellungen und Begriffe von nicht sinnlichen Gegenständen als zunächst nur in unserem subjektiven Erkenntnisvermögen vorhanden zu betrachten, hiemit aber uns der nötigen Bescheidenheit in Aufstellung und Festhaltung solcher Behauptungen zu befeißigen. Das Erkennen unseres Erkennens als einer subjektiven Vorstellung bringt uns zum Bewußtsein, daß jede durch unsere Wahrnehmungs- und Denkforgane vermittelte Auffassung der Außenwelt und sogar unseres eigenen Seins und Wesens einen Denkvorgang erfordert, welcher das ohne ihn nicht in unser Bewußtsein Gelangende diesem erschließt und daher nicht ohne Prüfung der Wahrnehmungsorgane und des von ihnen der Denktätigkeit und dem Vorstellungsvermögen Gebotenen vollständig gewürdigt werden kann.

Das Erkennen ist jedoch, was Hegel mit Recht ablehnt, was er jedoch mit Unrecht in der Aufstellung Kants notwendig gelegen betrachtet wissen will, weder als Werkzeug des Bewußtseins, das ist des Ichs, an dessen Stelle Hegel (nach seiner Art, die Begriffe zu vertauschen), das Selbstbewußtsein setzt, noch als ein zwischen dem Erkenntnisgegenstand und dem Bewußtsein sich lagerndes Medium, durch welches das Ich hindurchzublicken habe, wenn es zum Wissen von den Gegenständen seiner Betrachtung gelangen wolle, anzusehen. Auch in Kants Sinn ist das Erkennen nicht

mehr noch weniger als die Thätigkeit des forschenden Geistes selbst, wodurch das Ich zu seinem Wissen sowohl von den Dingen als von sich selbst, seinem Bewußtsein und Selbstbewußtsein, gelangt, es ist der Gebrauch, welchen der Geist von der zu seiner Wesenheit gehörigen, das eine seiner Grundvermögen bildenden Erkenntnißkraft macht. Es ist also klar, daß sich dem Ausspruch Kants nicht der Sinn unterlegen läßt, das Erkennen sei entweder Werkzeug oder Medium. Vor einer so sehr der Sinnlichkeit entnommenen, an sich schiefen, weil einen ganz unberechtigten Unterschied zwischen Erkennen und Bewußtsein machenden Auffassung des Verhältnisses war Kant frei. Er wollte blos feststellen, daß subjektive Auffassung und objektive Wahrheit nicht identisch sind und vor Allem mit seiner feinen Distinktion darauf hinweisen, wir haben unsere Vorstellungen von dem, wie die transscendentalen Erkenntnißprobleme zu lösen seien, zunächst nur als subjektives Dafürhalten zu begreifen, dessen Uebereinstimmung mit der objektiven Wahrheit der Mensch zwar ahnen oder, wenn es die praktische Vernunft fordere, vermuten und als Maxime für sein Wollen und Handeln in sich aufnehmen, niemals aber, weil er sich nicht aus seiner Subjektivität hinaus zu versetzen im Stande sei, dogmatisch mit apodiktischer Sicherheit sich oder Anderen beweisen könne.

Damit, daß Hegel in der angegebenen Weise mit der Aufstellung Kants einen von diesem selbst nicht beabsichtigten Sinn verbindet, ist also die Unrichtigkeit dessen, was Kant durch seinen Satz dem philosophischen Denken zum Bewußtsein gebracht hat, keineswegs dargethan. Ebenso wenig ge-

schieht dies mit der auf den ersten Anblick blendenden Bemerkung Hegels, daß, was die Bedeutung des sinnlich Wahrnehmbaren für die Erkenntniß der Wahrheit betreffe, „nur in der Einheit der Apperception des einzelnen Gegenstandes dessen Wahrheit zu finden sei“, sich also, sobald er als Einzelheit aufgefaßt werde, nicht zwischen ihm als Erscheinung und als Ding an sich unterscheiden lasse, da er nur als Ding in der Erscheinung eine Wahrheit habe. Denn wenn er auch als Erscheinungswesen eine Einheit bildet und um dieser Eigenschaft willen auch von der Apperception als Einheit aufgefaßt wird, so liegt doch darin kein Beweis, daß nicht zwischen ihm als Erscheinungswesen und als Ding an sich unterschieden werden kann und so unterschieden, in dem Gedankenbilde, das sich der Betrachtende von ihm macht, das Notwendige vom Zufälligen, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Allgemeine vom Besonderen, die Gattungseigenschaft von der Sondereigenschaft, die Seele vom Leib abgetrennt werden muß, wenn es sich davon handelt, den Begriff, der mit ihm zu verbinden ist, mit andern Worten, da die transscendentale Auffassung des Wesens eines Dings mit dessen Begriff zusammenfällt, dem Ding an sich in ihm auf die Spur zu kommen.

In der That liegt auch der hauptsächlichste und eigentliche Beweis für den Widerspruch, welchen Hegel gegen den Kant'schen Idealismus erhebt, nicht sowohl in seinen kritischen Bemerkungen gegen denselben als in seiner positiven Behauptung, der absolute und als solcher die Wahrheit in sich tragende Geist sei vermögend, die Begriffe aller Dinge,

der sinnlichen wie der nichtsinnlichen Welt, sich selbst zu entnehmen und da der Begriff dem Wesen und Inhalt seines Gegenstandes gleich sei, damit der Beweis geliefert, daß der zum Einssein mit dem Absoluten gelangte Geist, in dessen Selbstbewußtsein das Bewußtsein seines Wissens aufgenommen sei, die Wahrheit erkenne. Dieselbe finde der philosophische Geist, der hier kurzweg an die Stelle des absoluten tritt, in sich, obwohl mit verschiedener Klarheit und Beleuchtung, „je nachdem er gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes stehe“.

Es ist unverkennbar, sobald man nur den Satz aus seiner Umhüllung herauschält, daß gegen eine solche Beweisführung sich sehr erhebliche Einwendungen machen lassen. Nur die eine soll hievon hervorgehoben werden, daß schon in die Prämissen des Schlusses aufgenommen ist, was erst bewiesen werden soll. Der Schluß ist nämlich folgender: Der seinem Gegenstand vollständig adäquate Begriff ist Wahrheit. Das menschliche Erkenntnißvermögen ist zu solchen Begriffen befähigt. Also ist der Mensch die Wahrheit zu erkennen befähigt. — Daß aber die zur Absolutheit des Geistes geläuterte menschliche Vernunft Begriffe, die ihrem Gegenstand durchaus adäquat sind, vermöge einer sich aus ihr erzeugenden Erkenntniß oder auch nach empirischer Untersuchung und daraus sich ergebender Erfahrung sich zu entnehmen befähigt sei, das gerade ist es, was zu beweisen wäre und dieser Beweis wird durch die in die Prämisse des Schlusses aufgenommene Versicherung, daß es möglich sei, nicht geführt. Mit andern Worten, daß das, was der Mensch erkenne und Begriff des von ihm

Beobachteten nenne, mehr als nur ein menschliches Verstehen des von ihm untersuchten Gegenstandes oder Gedankenbings, daß es nicht bloß seine Vorstellung, sondern die Wahrheit selbst sei, das ist es, worauf eine bejahende Antwort gesucht wird, und diesen Beweis erbringt man damit noch nicht, daß der menschliche Geist überhaupt zur Begriffsbildung, das ist zur Abstraktion des Allgemeinen aus der Manigfaltigkeit der Dinge und Erscheinungen und zu wissenschaftlicher, systematischer Sichtung und Ordnung der von ihm so gewonnenen Resultate befähigt sei. Noch auch geht es daraus hervor, daß, wie Hegel annimmt, dem in der Wissenschaft zur Absolutheit geläuterten Geiste die Kraft zuzuschreiben sei, ebensowohl das ihm in der Wirklichkeit Gegenüberstehende zu erfassen und mit richtigem Maßstab, den er in sich selbst trage, zu messen, als auch in seiner Erkenntniß der Wahrheit bis zu dem nur der Gedankenwelt Angehörigen vorzudringen und sich darüber derselben entsprechende, in ihrer Reinheit nur von der Entwicklung des im Menschengenist zu sich selbst gelangenden Weltgeistes abhängige Begriffe zu bilden. Das Ich, trägt Hegel vor, verliere dabei sein Sonderwesen, sein „Fürsichsein“, wodurch es sich von dem Allgemeinen, Absoluten entfernt habe, in seiner Hingebung an das mit dem Begriff, das ist der Wahrheit identische Allgemeine. Für den diese Bewegung des Sonderwesens in das Allgemeine Begreifenden, fährt Hegel fort, sei Selbstbewußtsein und Sein, welche „der einseitige schlechte Idealismus“ einseitig auffasse, Ein und Das selbe. Aber weder hiemit noch durch die daran geknüpfte Behauptung, daß das Selbstbewußtsein von sich

wisse, daß es den Prüfstein der Uebereinstimmung seiner Erkenntniß mit dem zu Erkennenden in sich trage, wird jenes Sichbewegen durch alle Momente der Erkenntniß hindurch bis zu der dem Gegenstand adäquaten Wahrheit, wovon Hegel sagt, daß es einem gewöhnlichen Menschen unbegreiflich sei, begreiflicher gemacht. Es bleibt eine bloße, auf andere unerwiesene Sätze sich stützende „Versicherung“ und von Versicherungen erklärt auch Hegel, daß sie entgegengesetzten Versicherungen gegenüber nichts beweisen. Während der Kant'sche Satz sich selbst trägt und beglaubigt, bleibt also die Behauptung Hegels in unerwiesenen Hypothesen stecken.

Viel einleuchtender ist dagegen, was Hegel gegen einen Idealismus vorbringt, der, was nicht von Kant gesagt werden kann, bis zu einer die Wirklichkeit als solche in Frage stellenden Skepsis geht. Der Gegenstand der Betrachtung, sagt er, sei nicht bloß „ein An sich“, sondern auch „ein Für uns“, das ist, er habe nicht bloß ein objektives Sein sondern auch eine Beziehung zu anderem insbesondere dem erkennenden Sein. Nur ist dieser, im Grunde genommen über den Wert einer Tautologie mit dem zu Beweisenden nicht hinauskommende, die Erkenntnißkraft des Subjekts in einen mysteriösen, den Dingen angebildeten Willen des Objekts verlegende Satz gewiß dem Verständniß näher gebracht und besser begründet, wenn man sich, worauf schon eine frühere Bemerkung hinweist, mit Locke, der in seiner Metaphysik (§ 94) sagt, daß nur so „überhaupt Sinn in der Welt“ sei, darauf bezieht, daß das Erkenntnißvermögen des Menschen ein logischer Widerspruch in der Weltordnung

wäre, wenn nicht der Erkenntnißkraft des Subjekts eine Erkennbarkeit des Objekts gegenüberstünde, einen solchen Widerspruch und Widersinn, auf den alles Denken, Erkennenwollen und Erkenntnißsuchen hinausliefe, anzunehmen ebensowol der Vernunft als unserem Erfahrungswissen über das Verhältniß einer jeden Kraft zu ihrem Zweck zuwider wäre.

Maximen des philosophischen Denkens.

Aufgabe der Philosophie ist es, das Wesen der Dinge zu erforschen. Als Maximen, von denen sich der Denker leiten zu lassen habe, bezeichnet Kant:

1) **Selbstdenken**, wozu namentlich gehört, daß man nicht Schulbegriffe und traditionelle, wenn auch zur gemeinen Annahme und Voraussetzung gewordene Meinungen, überhaupt fremde Gedanken, rührt sie selbst von den anerkanntesten Autoritäten her, als ob das Philosophiren ein Gedächtnißwerk wäre, ungeprüft in sein Denken aufnehme und daran fortspinne,

2) **folgerichtiges**, logisch aus seinen in erkannter Wahrheit wurzelnden Prämissen folgendes, mit sich selbst in Uebereinstimmung stehendes Denken, das nicht in abgerissenen, unzusammenhängenden Gedankenwirrnissen, Gedankenansätzen oder auch sogenannten Gedankenblitzen ohne nachhaltige Erleuchtung bestehe,

3) **erweitertes Denken**, das ist ein Denken mit erweitertem Gesichtskreis, bei welchem man sich über die Enge der eigenen Subjektivität zur möglichsten Objektivität einer ausschließlich sachlichen, von den Denkgesetzen allein

ihre Leitung empfangenden Betrachtung erhebe, sich also nicht durch Voreingenommenheiten z. B. theologisch, religiös, politisch oder national einseitige Auffassungen oder durch Standesinteressen und gesellschaftliche Stellung erzeugte Vorurtheile, Sympathieen und Antipathieen leiten und verleiten lasse.

Als vierte Maxime, woran sich der Denker zu halten habe, hätte vielleicht Kant auch noch das klare Denken hinzufügen können, d. h. ein solches, bei welchem der Gedanke nach Inhalt, Form und Begrenzung vollkommen in das Bewußtsein aufgenommen vor dem geistigen Auge des Denkers steht, nicht bloßer Gefühlsausdruck oder verschwimmendes Phantasiegebilde, nicht ein halbfertiger, unausgetragener ist und, weil alles klare Denken schon in der Denkhätigkeit in der Form des Sprechens vor sich geht und jeder klare Gedanke sich auch mit klaren Worten muß ausdrücken lassen, in Worte, deren Sinn und Bedeutung unzweifelhaft und die keine bloße Appellation an das Gefühl oder die Leidenschaft oder auf die Leichtgläubigkeit und Urtheilslosigkeit des Lesers oder Hörers berechnet sind, gefaßt ist. Doch war im Grund, abgesehen von dem den sprachlichen Ausdruck betreffenden Erforderniß, diese vierte Maxime schon in der zweiten oben ausgehobenen begriffen und wäre vielleicht nur die ausdrückliche Betonung der Klarheit des Gedachten zu wünschen gewesen.

Daß Kant die von ihm bezeichneten Maximen, an die sich der Denker zu halten habe, nicht bloß für andere aufgestellt, sondern sich selbst auch zur Richtschnur gemacht hat, beweisen seine Schriften. Sein Selbstdenken und erweiter-

tes Denken bewährt sich darin, daß er stets den Dingen, die er untersucht, auf den Grund zu gehen bestrebt ist und sich weder durch Gelehrtenkünste oder angenommene Schulmeinungen zu einer oberflächlichen Behandlung verführen, noch durch Zeiten- und Standesvorurtheile, Gemütseregungen oder wie die verwirrenden Beeinflussungen der Subjektivität nur immer heißen mögen, beirren noch auch dazu verleiten läßt, an der Stelle der an den Verstand sich wendenden rein wissenschaftlichen Sprache mit oratorischen Kunststücken sein Publikum gewinnen zu wollen und ein Phrasenblendwerk zu Hilfe zu rufen. Ein umsichtiges, konsequentes, logisches Fortschreiten ist es, wodurch er zur Feststellung der Wahrheit zu gelangen sucht. Durch folgerichtiges Denken will seine Dialektik überzeugen, nicht überreden, der Verstand soll angestrengt und gewonnen und durch Abweisung alles Mystischen und Nebelhaften ihm das ungemischte Gefühl seiner Befriedigung und der gesunden Atmosphäre, in der er sich befinde, gewährt werden.

Mit den Vorzügen, die aus diesen Maximen für die Philosophie Kants erwachsen, verbanden sich gleichwohl gewisse Mängel der Stoffbehandlung, die unter dem Hinzutritt anderer Umstände verhinderten, daß die Enthüllungen des „großen Denkers“ nachhaltig ungetheilt die ihnen gebührende Beachtung fanden und zu einer mehr als vorübergehenden Einwirkung auf die Entwicklung und Weiterförderung des deutschen Forschergeistes gelangten, ja daß sie sogar einer Behandlung der vorliegenden Probleme Vorschub leisteten, welche auf längere Zeit hinaus die deutsche Philosophie von der ächten, auf eine inhaltsvolle Erweite-

rung der Erkenntniß abzielenden Wahrheitserforschung abdrängte und um ihren Kredit brachte; so daß die deutsche Philosophie besonders unter den praktischeren Nachbarnationen, aber auch in Deutschland selbst in den Ruf kam, als sei sie eine Fundgrube gelehrten Bombastes und leerer Spitzfindigkeiten, ihr Lebenselement ein ungreifbares mysteriöses Dunkel, wobei es fast mehr als fraglich bleibe, ob der auf Lösung ihrer orakelhaften Aussprüche zu verwendenden Mühe die zu erwartende Ausbeute entspreche.

Es wurde dieß freilich nicht von Kant selbst, sondern seinen Nachfolgern verschuldet. Doch gilt auch für Kant das Interdum dormitat bonus Homerus, so daß bei seinen sich oft lange fortspinnenden dunkeln Stellen bisweilen der Gedanke sehr nahe liegt, Kant habe auf das darin Gesagte selbst nicht viel Gewicht gelegt und darum auch auf den Ausdruck nicht viel Mühe verwandt, und da, wo man zum gründlichen Verständniß des dunkeln Vortrags gelangt, derselbe dann erst nicht die davon erwartete bedeutende Erkenntnißerweiterung liefert.

Erstwert wird sodann das Studium Kants auch durch die bei verwickelten Gedankengängen nicht eben seltene Schwerfälligkeit seiner Sprache. Muzulang athmige Perioden, in denen sich Nachsätze an Nachsätze reihen und bei denen man den Anfang oft schon in der Mitte aus dem Auge verloren oder wenigstens nicht mehr scharf genug vor sich hat, sind keine Ausnahmen. Erhöht wird die Schwierigkeit durch eine bisweilen zu bemerkende Ungenauigkeit in der Satzbildung, so daß es z. B. bei Relativsätzen zweifelhaft erscheinen kann, auf welches Wort des Vordersatzes sich

der Nachsatz bezieht. Dabei kommt es auch vor, daß der unvollendete Hauptgedanke durch Zwischenätze, die eine andere Gedankenreihe nach rufen, unterbrochen wird und das regierende Hauptwort am Anfang des Satzes von dem regierten Zeitwort an dessen Schluß durch eine weite Kluft getrennt ist. Es ist dieß freilich ein Uebelstand, der im deutschen Satzbau selbst begründet ist. Doch haben Lessing, Schiller und Göthe, Schopenhauer und Strauß bewiesen, daß man über philosophische Gegenstände auch deutsch in schöner und lichtvoller Sprache reden kann. Zur Entschuldigung mag Kant, was insbesondere die bei ihm häufige Einfügung von Zwischenätzen und Worterklärungen betrifft, gereichen, daß dieß gerade in seiner Genauigkeit und dem Bestreben, richtig verstanden zu werden, seinen Grund hatte, insoferne kein Satz ohne die mit ihm zu verbindende Begrenzung und die ihm zu sichernde Deutlichkeit seines Sinns ausgesprochen und hiedurch die möglichste Bestimmtheit und Schärfe des Gedankens herbeigeführt werden sollte. Aber was die Klarheit zu verbürgen bestimmt war, das gerade konnte zur Unklarheit und Schwerverständlichkeit führen. Bei dem Reichthum und der Bedeutung seiner den Hauptgedanken kreuzenden Untergedanken, die in's Auge gefaßt und im Gedächtniß festgehalten werden sollen, steigern sich dadurch die zu überwindenden Schwierigkeiten. Dabei bedient sich Kant einer Menge undeutscher Kunstausdrücke, die er theils selbst schafft und aus lateinischen oder hauptsächlich griechischen Wörtern bildet, theils dem barbarischen Latein und Griechisch der mittelalterlichen Scholastik entnimmt. Anzuerkennen ist, daß er den Sinn, welchen er mit seinen Kunst-

ausdrücken, seien sie fremdsprachig oder deutsch, verbindet, fast ausnahmslos genau feststellt. Aber dieß konnte doch nicht, wenn auch Kant hierin sehr rücksichtsvoll und nachsichtig gegen den Leser ist, bei jedem nachherigen, oft ziemlich weit abliegenden Gebrauch derselben wiederholt werden. Auch wirken sie besonders dann leicht verwirrend, wenn sich mit ihnen in der Sprache des gemeinen Lebens oder bei anderen Schriftstellern ein von dem, in welchem sie gebraucht werden, verschiedener Sinn verbindet. Kant selbst verwahrt sich zwar dagegen, daß er nach neuen technischen Wörtern suche, wenn es populäre Ausdrücke gebe, „die dem Gedanken ebenso angemessen seien,“ als die von ihm gewählten, da er es für „eine kindische Bemühung“ halte, „sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf altem Kleide auszuzeichnen.“ Aber wenn er auch von einer solchen Eitelkeit freizusprechen ist, auf die Erleichterung der Verständlichkeit seiner Ausführungen durch größere Annäherung an eine populäre Ausdrucksweise, ähnlich wie dieß später von Anderen oder gleichzeitig mit ihm von Lessing geschah, hätte er dennoch Rücksicht nehmen dürfen.

Durch die Gedankenschärfe und Gedankenfülle, welche Kants Untersuchungen in besonders hohem Grade auszeichnen, werden diese Unzuträglichkeiten überwogen und zu den Verirrungen späterer Philosophen stehen sie nur insofern in einer Beziehung, als man keinen Anstand nahm, sich auf den Vorgang Kants zu berufen, wenn bei einem Theile seiner Nachfolger die Schwerverständlichkeit auch aus dem Grunde erheblich zunahm, weil die Handhabung des Ver-

ständigungsmittels der Sprache noch viel schwerfälliger wurde und der mit abstrakten Begriffen überladene Vortrag in noch weit höherem Grade die Uebersichtlichkeit erschwerte, den Schönheitsinn verletzte und der Sprache Gewalt anthat. Die Folge dieser Verirrung der nachkant'schen Philosophie war in Behandlung philosophischer Fragen eine so intensive Dunkelheit, ohne daß sich damit eine um so größere Erkenntnistiefe oder Erkenntnißerweiterung erschlossen hätte, daß sich erklären und entschuldigen läßt, wenn Schopenhauer in seiner Abneigung gegen die nach Kant berühmt gewordenen Philosophen über dieselben sich in oft sehr derben Worten ausspricht. Begründet ist es, wenn er im zweiten Bande seiner „Parerga und Paralipomena“ (§ 291) sagt: „den deutschen Schriftstellern würde durchgängig die Einsicht zu statten kommen, daß man zwar wo möglich denken soll wie ein großer Geist, hingegen dieselbe Sprache reden, wie jeder Andere. Man brauche gewöhnliche Worte und sage ungewöhnliche Dinge.“

Neben dem durch die sprachliche Behandlung herbeigeführten, die Zugänglichkeit zur Philosophie erschwerenden Hinderniß entstand sodann für die Wahrheitsforschung selbst eine gewisse Gefahr, die freilich nahezu unvermeidlich war und mit den Vorzügen des Verfahrens Kants enge zusammenhing, aus seiner dialektischen Methode. Daß er das Erkenntnißvermögen nur dann zur Ermittlung der Wahrheit für befähigt ansah, wenn es sich über die richtige, von keiner fremdartigen Gemütsregung oder willkürlichen Vorstellung der Phantasie beeinflusste Anwendung der Denkgesetze klare, dem Verstand durchaus zugängliche Rechenchaft

zu geben vermag, enthält eine Mahnung, deren reinigende Kraft sich in seinem Kriticismus bewährte und daß er in seinen kritischen Werken bei seinen Untersuchungen umsichtig bis auf den Grund seiner Denkobjekte ging, dafür kann man ihm sicherlich nur Dank wissen. Er wollte, wie er dieß auch in seiner Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich betont, den die Philosophie beherrschenden, kritisch unhaltbaren Dogmatismus seiner Zeit, in dem auch noch die Leibniz-Wolff'sche Schule befangen war, beseitigen, weil nur hiedurch der Forschung ein freier Blick in „das Land der Wahrheit“ ermöglicht werden konnte. Auch daß er mit einem allen Angriffen zuvorkommenden Scharfblick Stein auf Stein, Schluß auf Schluß baute, war an sich zweifellos die dem Erkenntnißvermögen am sichersten volle Befriedigung schaffende Methode. Aber der Reiz, der sich für den Verstand aus seiner analysirenden Thätigkeit wie aus seinen Synthesen, dem Unterscheiden, Trennen und Verbinden von Begriffen, dem Schlußziehen und Folgerungen Ausfindigmachen erzeugt, kann auch, was nicht Kant sondern Einzelnen seiner Nachfolger gesagt sein soll, dialektisch angelegte und Sophistereien nicht von vornherein von sich weisende Köpfe über das Ziel hinausführen. Es kann vergessen werden, daß in der bloßen Begriffsbildung oder Begriffsauspressung, besonders wenn nebensächliche Verhältnisse zur Hauptsache erhoben, bloße Attribute abgelöst und hypostasirt werden oder anderes Aehnliches sich einschleicht, ferner in der bloßen Gedankenarchitektonik, in der Ausdeutung und Ausbeutung von Worten und im Ausklügeln von Formeln die Erfüllung der Aufgabe der Philosophie noch nicht zu

finden ist. Ein Beispiel dafür bietet Hegels „Bewegung des Begriffs“ aus seinem substantiellen Bestand, dem indifferenten „An sich“ heraus zum Gegensatz der Indifferenz, dem egoistischen „Für sich“ oder dem dem Egoismus entgegengesetzten „Für Andere“, und von da über Satz und Gegensatz hinüber zu dem die begriffliche Vollenbung, sein inhaltsvolles Selbst in sich tragenden „An und für sich“. Wie wenig war mit dieser ganze Bücher seiner Schüler beherrschenden Formel für die Erkenntniß gewonnen! Das dialektische Verfahren darf nicht Selbstzweck werden; nur dann ist es von Wert, wenn es das Mittel zum richtig erkannten Zweck ist, sich aus ihm neue fruchtbare Gesichtspunkte und tiefere Einblicke in das Wesen des untersuchten Gegenstandes ergeben. Jenes Alles kann, um einen prägnanten Ausdruck Kants selbst zu gebrauchen, „blos vernünftelnd, objektiv leer und keine neue Erkenntniß gründend“ sein. Auf eine ganz falsche Färte muß aber die dialektische Behandlung führen, wenn der Ausgangspunkt ein der Wahrheit nicht vollständig adäquater, einseitig und von einem beschränkten Horizont aus gewählter oder gar durch Nebenabsichten und tendenziöse Rücksichten beeinflusster, überhaupt der Lehrer und Verkünder der Wahrheit nicht mit dem priesterlichen Oele der reinen und unerschrockenen Wahrheitsliebe geweiht ist. Von einem gewissen, an die aristotelische Kategorieenlehre sich anschließenden Gang zur symmetrischen Gliederung, mochte auch dieselbe für die Erkenntniß ziemlich bedeutungslos sein, wird Kant selbst nicht ganz freizusprechen sein; die dialektische und seinen Gedankengebilden, wie auch Schopenhauer hervorhebt, eine

architektonische Struktur verleihende Anlage seines Geistes spricht sich darin aus. Dennoch bewahrte ihn sein gesunder Menschenverstand, wenn dieser Ausdruck einem Kant gegenüber erlaubt ist, vor einem bloßen Spielen mit Begriffen und verließ er trotz seines Idealismus nicht, wie dieß schon von seinem nächsten Nachfolger Fichte geschah, den Boden der realen Welt, die den Ausgangspunkt seines Forschens bildete; so daß er nicht, wie theilweise von seinen, ihre Vorstellungen mit der Anschauung der reinen Wahrheit identificirenden oder die Welt aus ihren Vorstellungen konstruirenden und diese an die Stelle jener setzenden Nachfolgern geschah, in die Gefahr geriet, anstatt die reale Welt der Natur und des Geistes, deren Grund und Wesenheit zu erforschen die Aufgabe der Philosophie ist, seiner Betrachtung zu unterwerfen, das Schattenspiel einer nur in der individuellen Vorstellung existirenden Begriffswelt vorzuführen.

Empirisches und apriorisches Wissen und Erkennen.

Als folgenreich hat sich besonders eine an sich berechnete Unterscheidung Kants, die auf den ersten Blick nicht als von solcher Bedeutung zu sein scheinen sollte, gezeigt. Es ist die Unterscheidung zwischen dem aus der Erfahrung abgeleiteten empirischen Wissen und der durch Erforschung des Allgemeinen und Denknöthigen, des Grundwesens und der Grundursache der Dinge, von dem Erkenntnisvermögen aus sich selbst geschöpften apriorischen Verstandes- und Vernunftkenntnis. Zwar hatte diese Unterscheidung auch schon früher den Denkern nicht entgehen können; aber in besonders hohem Grade folgenreich für die deutsche Wissenschaft ist sie erst seit Kant geworden. Für ihn, dessen epochemachendes, oft an den Vorgang der englischen Sensualisten erinnerndes Werk, „Die Kritik der reinen Vernunft“ auf der Unterscheidung zwischen empirischer und apriorischer Erkenntnis beruht, hat dieselbe die Bedeutung, daß die erstere, das Erfahrungswissen zur Erkenntnis der Wirklichkeit, das apriorische Wissen zur Wahrheit, insoweit sich diese überhaupt dem Menschen erschließen, führe. Die Nachfolger Kants hat sie in zwei

Lager, die sich lange genug schroff gegenüberstanden und theilweise noch stehen, geschieden.

So vollbegründet aber auch an sich die Unterscheidung zwischen den beiden Erkenntnisquellen und so sehr an und für sich nichts dagegen einzuwenden ist, daß Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft sich die Frage vorlegte, was von aller Erfahrung abgesehen die aus sich allein schöpfende Vernunft als Wahrheit zu erkennen im Stande sei, so ist doch von vornherein klar, daß bei einer nur die eine der beiden Erkenntnisquellen benützenden Forschung grundloser Weise sich von der Erkenntnis, die sich aus der andern ableiten läßt, abgewendet würde. Untersucht muß der Gehalt einer jeden von ihnen werden, um sich darüber nicht zu täuschen, welchen Wert eine Erkenntnis hat, die der einen oder andern entnommen ist; aber daß jede ihren besonderen Wert und ihre eigentümliche Bedeutung hat, und keine die andere vollständig entbehren kann, dieß bedarf für jeden einigermaßen darüber Nachdenkenden keiner eingehenderen Beweisführung. Nur die Einseitigkeit, welche die von Kant getroffene, von ihm keineswegs in diesem Sinn verstandene Durchführung der Unterscheidung in seinen kritischen Schriften schief auffaßte, könnte eine Wahrheitserforschung als vollständig hiefür ausreichend ansehen, die sich der einen oder andern Wissensquelle grundsätzlich zu erwehren suchte oder zu erwehren vorgab und dabei doch und am sichersten bis zum Endziel aller Forschung, der Erkenntnis der Wahrheit, vordringen zu können meinte.

Daß Kant selbst das empirische Wissen keineswegs gering anschlug, geht schon aus den bisherigen Erörterungen

hervor und ist völlig unbestreitbar. „Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, darüber ist gar kein Zweifel,“ lauten die ersten Worte seiner „Kritik der reinen Vernunft“. Dabei stellt jedoch Kant die apriorische insofern allerdings über die empirische Erkenntniß, daß er als charakteristisches Merkmal der apriorischen die ihr innewohnende Notwendigkeit und Allgemeinheit bezeichnet und dagegen in der Zufälligkeit und sie möglicher Weise begleitenden Trügllichkeit der wenn auch noch so oft sich gleichmäßig wiederholenden Einzelercheinungen, woraus sich die Erfahrung herleitet, hinreichenden Grund erblickt, ihr geringeres Vertrauen als dem Erkennen zu schenken, welches das Erkenntnißvermögen aus sich selbst schöpft und das, wenn es aus dem Schacht, in dem es ruhe, zur vollen Klarheit des sich bewußt werdenden Gedankens sich herausgearbeitet habe, im Lichte der Evidenz oder Selbstverständlichkeit strale. Diese apriorische Erkenntniß vermittelt ihm, wovon die Gesetze der Mathematik und die daraus gezogenen Folgerungen eine glänzende Probe liefern, das Gelangen zu zweifelloser Wahrheit, sofern es sich innerhalb der dem Verstand durch das Gebundensein der menschlichen Erkenntniß an die durch die Denkformen von Zeit und Raum gesteckten Grenzen bewege und nicht verleiten lasse, über Gegenstände, die dem Sinnenwesen unzugänglich, weil übersinnlich seien, zu einem gesicherten und unbestreitbaren Wissen, nicht bloß zu Hypothesen oder höchstens Wahrscheinlichkeiten, welche die praktische Vernunft überzeugen, vordringen zu können meine. Verborgnen blieb Kant die Gefahr dabei nicht, die für den Denker, welcher der Aufgabe der Metaphysik gemäß seine

Erkenntnißsphäre in das Uebersinnliche zu erweitern bestrebt ist, dadurch entstehen kann, daß er im Vertrauen auf die apriorische Erkenntnißquelle dem Anreiz zum bloßen „Vernünfteln“, einem inhaltsarmen dialektischen Spiel mit Gedanken und Begriffen, oder auch zum „dichterischen Schwärmen der Vernunft“, einem Sichbeherrschelassen durch willkürliche Phantasiegebilde folgt. Es ist als ob er damit auf das, was nach ihm kommen sollte, vorahnend hingewiesen hätte.

Die Unterscheidung zwischen empirischer und apriorischer Erkenntniß steht mit Kants Weltanschauung in genauem Zusammenhang. Die Erscheinungswelt ist ihm ein Gegebenes, das raumerfüllende Sein und das Geschehen in der Zeit, das der sinnlichen Wahrnehmung sich darbietende rein Wirkliche, woraus und woran sich die Verstandesbegriffe entwickeln, indem es die Erfahrung und damit das empirische Wissen erzeuge. Die Formen nämlich, die aller Erscheinung zu Grunde liegen, ohne die keine Erscheinung denkbar sei, seien Raum und Zeit. Unzweifelhaft sei dabei, daß die ihre Existenzbedingung nicht in sich selbst enthaltende Erscheinungswelt sich aus einer von ihr verschiedenen Endursache ableiten müsse. Dieser die Erscheinungswelt bedingende Urgrund ist Kant ein theistisch aufgefaßter Gott, ein Θεός, dessen Wesensbeschaffenheit zu ergründen das menschliche Erkenntnißvermögen gänzlich unzureichend und von dem nur so viel gewiß sei, daß er als ein immaterielles, von Zeit und Raum unabhängiges, mit der Welt nicht identisches Wesen sein müsse. Was den in den Erscheinungswesen sich kundgebenden Geist und namentlich

die menschliche Seele betrifft, so läßt Kant gleichfalls dahingestellt, was ihr Ursprung und innerstes Wesen sei, da der in seinen Erkenntnißformen befangene Verstand das Nichtsinnliche zu ergründen und sich ein klares Bild davon zu machen nicht befähigt sei. Nur die spekulative Vernunft sei vermöge ihrer Befähigung, zum inneren Wesen des in die Erscheinung Tretenden vorzubringen, den Gedanken eines Ueber sinnlichen, dem sinnlichen Erforschen unzugänglich Bleibenden zu fassen im Stande. Das Auseinanderklaffen zwischen den beiden dem Erkenntnißvermögen vorliegenden Welten, der Dualismus von Geist und Materie gleicht sich hienach für Kant in dem monistischen Urgrund aus, bleibt aber, von dieser Ableitung beider aus demselben Urquell abgesehen, im Uebrigen ungelöst.

Wie nun hiemit das dualistische Princip in der Weltanschauung nicht überwunden ist, so widerspiegelt sich dieses auch im Dualismus der Erkenntnißtheorie Kants. Die apriorische und die empirische Erkenntniß treten nicht in lebendige Wechselwirkung; anstatt sich aufrichtig zu unterstützen, stoßen sie sich vielmehr achselzuckend gegenseitig ab. Kant selbst, obgleich er die Erfahrung als die jeder andern Erkenntniß vorangehende Wissensquelle bezeichnet, hatte offenbar, wie schon bemerkt, das apriorische Erkennen höher als das empirische gestellt und in Uebereinstimmung hiemit der Vernunft die Aufstellung von Problemen und die transscendentale Lösung dieser Probleme zuerkannt, wozu er den in den Formen der sinnlichen Anschauung, somit in einer niedrigeren Wissenssphäre befangen bleibenden Verstand für unfähig erklärte. Daran knüpfte sich nun un-

mittelbar bei den Nachfolgern Kants die Uebertreibung des Kultus der Idee, der sie zu ausgesprochener Mißachtung der realen Forschung und ihrer Bedeutung für die Erkenntniß der Wahrheit führte und die Ueberschätzung und ausschließliche Beachtung des Vermögens der Ideen, des Intellekts, als der dem Wesen aller Dinge adäquaten Geisteskraft. Man ging so weit, Andere und sich selbst glauben zu machen, daß man die Welt nach Begriffen a priori zu konstruiren im Stande sei und der Naturforschung und Naturbeobachtung zur Erkenntniß der Welt und ihrer Gesetze eigentlich gar nicht bedürfe. Ja man erblickte in der Naturwissenschaft wegen der von ihr aufgestellten Prätention der Erklärung der Grundursachen der Erscheinungen und Vorgänge in der Natur für den ächten, von dem Geiste seiner Wissenschaft, dem absoluten Geiste, wie Hegel sich ausdrückte, oder dem von der Identität des Seins und Denkens durchdrungenen Philosophen eher ein Hemmniß und eine Verlockung zum Herabsteigen in eine niedrigere Wissenssphäre.

Da aber gerade zu derselben Zeit, als diese Meinung in Schriften und auf Lehrstühlen vorgetragen wurde, die Naturforschung ihr Wissen nach allen Richtungen hin auf ihren verschiedenen Gebieten erweiterte und vertiefte und die empirische Erkenntniß mit ihren überraschenden, so manche geheimnißvollen Kräfte der Natur enthüllenden neuen Entdeckungen ungeahnte Triumphe zu feiern und auch in praktischer Anwendung ihrer Ueberlegenheit über die bloße Spekulation oder mindestens ihrer Ebenbürtigkeit mit ihr sich bewußt zu werden begann, so hatte der an-

gegebene Umstand noch eine zweite nicht weniger belangreiche Folge. Die Naturforschung, zurückgestoßen von der Philosophie als mit ihr nicht zu vergleichen, weil Erfahrungswissen eigentlich doch keinen Wert für die zur Lösung der Aufgabe allein befähigte Vernunft habe, proklamirte nun ihrerseits den Alleinwert des aus der Anschauung sich ergebenden exacten Wissens und leistete so den Versuchen einer rein mechanischen Welterklärung willig und förderlich Vorschub. Die Folge war, daß der Materialismus in rascher Zunahme sich unter Denkenden und Nichtdenkenden verbreitete und auf metaphysischem Gebiete ein Nihilismus zu einem so ausgedehnten und wissenschaftlich vertheidigten Herrschaftsgebiete gelangte, wie kaum jemals zuvor.

In der Absicht Kants lag sicherlich weder das Eine noch das Andere. So sehr er vorwiegend Philosoph war, so wenig war doch die Geringschätzung der Naturwissenschaften für die Ermittlung der die Weltgestaltung erklärenden bewegenden Kräfte in seinem Sinn. Er bewies dieß namentlich auch durch seine nachher von Laplace aufgenommenen kosmischen Forschungen. Er beschränkte nur den Wert der Naturwissenschaft auf die Enthüllung und genaue Bestimmung jener Kräfte oder Gesetze und ihrer Wirksamkeit und versagte ihr das Recht, von ihrem empirischen Standpunkt aus mit dem Anspruch auf apodiktische Gewißheit luftige Hypothesen in das Ueber sinnliche zu bauen. Der Verstand sollte sich nicht dadurch, daß er in den Besitz eines empirischen Wissens gelangt sei, das doch nur auf der sinnlichen Anschauung begründet und darauf beschränkt, dabei lückenhaft und niemals so unumstößlich sei, wie das aus der

Arbeit der reinen Vernunft in sich selbst zu erlangende apriorische Erkennen zu dem Glauben verleiten lassen, daß er berufen oder auch nur befähigt sei, die Lösung der Welt-räthsel zu finden. Hatte doch schon im griechischen Altertum eine Naturanschauung, die sich an die höchsten Probleme der Metaphysik heranwagte, offenbare Ungereimtheiten erzeugt, wie die bekannte von Thales aufgestellte Behauptung, daß das Wasser das Urelement und der Ursprung alles Vorhandenen sei, oder die Atomenlehre des Demokritos, wenn derselbe durch sie Alles mechanisch erklären zu können meinte und, um sich die Anziehung, Zusammensetzung und den Zusammenhalt der Stoffe mechanisch begreiflich zu machen, seinen Atomen unsichtbare feine Häkchen, womit sie sich gegenseitig fassen und festhalten sollten, andichtete. Die Naturwissenschaft sollte sich nicht vermessen, Fragen lösen zu wollen, welche den Horizont der Empirie gänzlich übersteigen. Freilich konnte aber auch das Herüber- und Hinüberwerfen des Begriffs, seine Auspressung, Umstülpung und Zusammensetzung mit andern ebenso behandelten Begriffen und Vorstellungen, besonders wenn nebensächliche Verhältnisse so, als ob sich in ihnen die ganze Bedeutung des Begriffs erschöpfe oder ausspreche, zur Hauptsache erhoben wurden, ferner durch Hypostasirung oder Verwandlung bloßer Prädikate in Subjekte und Aehnliches zu einer nicht minder verhängnißvollen Ueberhebung der reinen Vernunftserkenntniß über das Wissen, welches die Anschauung und Erfahrung zu bieten im Stande ist, führen. Kam hiezu eine zur Verdeckung einer Gedankenarmut oder eines tendenziösen Vorgehens sich eignende Terminologie, welche in ihrer

Dunkelheit und Unbestimmtheit zu absichtlichen oder unabsichtlichen Begriffsverwechslungen wie herausforderte, so war der Weg zu einer inhaltsleeren oder unnützen Dialektik oder irreführenden Sophistik gebahnt. Auch konnte ein die Kontrolle der Erfahrung grundsätzlich von sich weisender Aufbau, eine angeblich oder vermeintlich in den Seher einströmende unmittelbare Intuition des einer verständigen Begründung seiner Sätze entzogenen Metaphysikers und Theosophen ebensowol ein dichterisches, vielleicht auch prosaisches „Schwärmen der Vernunft“ erzeugen. Die philosophischen Systemsbildungen schon unmittelbar nach Kant sind nicht vollständig davon freizusprechen. Daß auch solche Auswüchse nicht im Sinne Kants waren, ergibt sich schon daraus, daß er darauf besteht, daß Naturdinge und Naturerscheinungen, deren Kausalverbindung sich aus dem Mechanismus der Natur erklären lasse, wirklich hieraus erklärt werden und man dieser Erklärungsart nicht eine andere, naturgesetzlich nicht gerechtfertigte unterschiebe, um weitere Schlüsse daraus abzuleiten. Zwar erkennt er dabei die aus sich selbst unerklärliche Technik der Natur, das zweckmäßige Ineinandergreifen ihrer Kräfte und des Baues der organischen Wesen sammt der Unmöglichkeit, sich die Kausalität der Entstehung eines Organismus und wäre es auch nur das Wachsen eines Grashalms mechanisch zu erklären, ausdrücklich an; aber er will nicht, daß auch da, wo die Empirie ausreiche und das dem Verstand zugängliche Gesetz des ursächlichen Zusammenhangs zur Erklärung genüge, eine Teleologie, deren Kausalitätsgesetz ein ganz anderes, als das vom empirischen Wissen als allgemeines Naturgesetz erkannte wäre, sich der Zügel

benächtigt. Merkwürdig ist es, wie übereinstimmend mit Kant sich gleichzeitig und unabhängig von ihm auch Lessing hierüber ausdrückt.

Immerhin schloß jedoch Kant von seiner Kritik des reinen Vernunftdenkens dasjenige aus, was die Erfahrung an die Hand gibt und schenkte selbst der zwischen der sinnlichen und nichtsinlichen Welt bestehenden Analogie nur ausnahmsweise und bloß geringe Aufmerksamkeit. Diese strenge Scheidung war nun zwar einerseits sicherlich eine Stärke, andererseits aber doch auch wol ein Mangel der Kant'schen Untersuchungen. Naturwissenschaft und Philosophie sind auf einander angewiesen; Induktion und Deduktion ergänzen sich gegenseitig, wofür Göthe als Naturforscher ein so schönes, lehrreiches Beispiel geliefert hat und das Gleiche auch Alexander v. Humboldt nachzurühmen ist. Die Naturforschung und Naturerkenntniß ist ja dazu berufen, die Metaphysik vor Irrfahrten zu behüten und mit den ihr zu Gebot stehenden Beweisen zu unterstützen; wie denn auch zweifellos aus der Naturbeobachtung der erste Anstoß zu metaphysischen Unterstellungen hervorgegangen ist. Allerdings hat die Deduktion dabei ein Feld, das sie bis auf einen gewissen Grad als ihre ausschließliche Domäne ansehen darf, nämlich das der reinen Vernunft, wobei jedoch selbst Kant anerkennen muß, daß namentlich in praktischer Beziehung, in Anwendung der Vernunft auf das Wollen und Handeln des Menschen das Moralgesetz, die Vernunftkenntniß sich auf empirischem Boden bewegt. Auch ist es klar, daß bloßes Vernunftdenken ohne alle Kenntniß der Natur und Naturerscheinungen zur Erkenntniß der realen

Welt nicht genügt. Die Induktion aber liefert zwar gestützt auf die Anschauung und die im alltäglichen Leben sich kundgebende oder in wissenschaftlicher Forschung experimentell festgestellte Erfahrung das Material; aber ohne die Thätigkeit der aus sich selbst schöpfenden Geisteskraft bleibt dieses eine unverwendete todte Masse; ja schon das Gesetz, das die Induktion zu ergründen bestrebt ist, indem sie den Beweis dafür aufsucht, was die Erzeugungsursache der Dinge und Erscheinungen sei, ist eine Abstraktion und kann nicht als etwas, das in sinnlicher Erscheinung sich darstellen lasse, sondern nur mittelst Schlußfolgerung aus dieser, also nur durch Deduktion des Allgemeinen aus dem Konkreten, des Notwendigen in der zufälligen Erscheinung aufgefunden werden; woran sich recht augenscheinlich die gänzliche Impotenz einer Induktion, die sich auf sich beschränken zu können meint, ergibt.

Wenn dabei zuzugeben ist, daß der übrigens mindestens unbewußt stets ein bestimmtes Ziel im Auge habende Sammeleifer für empirisches Wissen, auch wenn er bloß die Naturkenntniß zu erweitern bestrebt ist, seinen unbestreitbaren Wert und ebenso die Forschungen des reinen Vernunftdenkens, sofern es nur nicht ein leeres Spiel mit Gedanken und Begriffen ist, den ihrigen nicht verlieren, auch wenn die Empirie dem in die höchsten Regionen der Metaphysik vordringenden Geist nicht zu folgen vermag, so ist doch weder die Erfahrung das, was die Vernunft, noch diese das, was jene zu bieten im Stande.

Verstand und Vernunft.

Die von Kant betonte Unterscheidung zwischen empirischem und apriorischem Wissen ist eine unbestreitbar wohl begründete, das Wesen und die Verschiedenartigkeit des Erkennbaren der menschlichen Einsicht erschließende. Daran reiht sich die Unterscheidung zwischen der Verstandes- und Vernunftserkenntniß; wobei, was diese letztere Unterscheidung betrifft, nicht übersehen werden darf, daß Kant der Begriff Verstand einerseits gleichbedeutend mit dem des Erkenntnißvermögens und in dieser Bedeutung auch die Vernunft darunter begriffen ist, andererseits er Verstand und Vernunft als zwei verschiedene Arten des Erkennens ansieht und hiebei nicht in Abrede zu stellen ist, daß Kant selbst sich nicht immer so bestimmt, daß nicht Mißverständnisse sich daran hätten knüpfen können, ausgedrückt hat. Doch bleibt für eine fruchtbare Unterscheidung das durchschlagende Unterscheidungsmerkmal, daß dem Verstand die Erkenntniß der Erscheinungswelt mittelst Verknüpfung des sinnlich wahrnehmbaren Mannigfaltigen in die Einheit des Begriffs angehöre, das Begreifen des Realen, von der sinnlichen Wahrnehmung ihm Dargebotenen, das Feld seiner

Thätigkeit sei, er aus dem Erscheinenden die Erfahrung ableite, sein in den vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität dem Bewußtsein vermitteltes Denken und Erkennen empirisch, der Erforschung des in die Erscheinung Tretenen gewidmet und entnommen sei. Die Vernunft dagegen ist dasjenige Vermögen des Geistes, das ihn befähige, Einheit und Zusammenhang in die Verstandesbegriffe zu bringen, aus sich selbst heraus das von dem Verwirrenden und Zufälligen der Erscheinung unabhängige Wesen der Dinge zu erkennen, zu der mit dem Bedingten sich beschäftigenden Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, aus der Erscheinung und dem Begriff zur Idee, aus der Realität in die Gedankenwelt der Prinzipien, das ist der Grundursachen und Grundgesetze, des Allgemeinen und Denknotwendigen, des bloß intelligibeln, nicht in der Erscheinung gegebenen Transscendentalen vorzubringen, somit einem Gebiete seiner Erkenntniß zu entnehmen, auf welchem es keine aus den Erscheinungen eines realen Daseins sich ableitende sinnliche Erfahrung gibt. Kant selbst, der im Erkenntnißvermögen drei Kräfte unterscheidet, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, nennt zusammenfassend in seiner Anthropologie den Verstand das Vermögen der Begriffe und Regeln, die Urtheilskraft das der Subsumtion des Einzelnen und Einzelfalls unter den Begriff oder die Regel, die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses Letztere also nach Prinzipien und als notwendig vorzustellen; die Vernunft aber theilt er wieder in die reine spekulative und die auf das Wollen und Handeln gerichtete praktische. Schon in der Benennung

seines berühmtesten Werkes, der „Kritik der reinen Vernunft“, ferner in der seiner „Kritik der Urtheilskraft“ und seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ spricht sich diese Eintheilung, in dem erstgenannten insbesondere der Gedanke des aus sich selbst und nur aus sich schöpfenden, von einer Wissenschaft der Erfahrung sich unterscheidenden Erkenntnißvermögens aus. Das Wesen des von ihm Untersuchten will er aus dessen Idee heraus nach den dem Geiste inwohnenden Denkgesetzen erforschen und mit ihrer Hilfe soweit zur Erkenntniß desselben fortschreiten, als überhaupt eine Möglichkeit des Wissens für den in seinem Denken an die Grundanschauungen des Raums und der Zeit gebundenen und hiedurch zur Erforschung des Nichtsinnlichen unfähigen Menschen vorhanden sei. Das Ergebnis in Betreff der Grenze, zu dem die Erkenntniß hiebei gelange, ist, daß zwar der Geist die ihm a priori inwohnenden Anschauungen und Gesetze, außerdem aber nur so viel zu erkennen im Stande sei, als der Verstand der Realität der Erscheinungswelt und der daraus sich ableitenden Erfahrung entnehme. Da, wo das Denken sich über die Erscheinungswelt hinauswage, zu einem transscendentalen Denken der Vernunft werde, vermöge diese nur, insoweit sie praktische Vernunft sei, unanfechtbare Sätze in ihren Geboten für das Wollen und Handeln aufzustellen, insoferne sie dagegen spekulative Vernunft sei, könne sie zwar bis zu hypothetischen Annahmen sowie zu der Erkenntniß, daß über und hinter der Erscheinungswelt noch eine andere, sinnlich nicht erkennbare Welt existiren müsse, gelangen, habe sich aber ein für allemal aller apodiktischen dogmatischen Behauptungen über die in

Betreff dieser anderen wahren Welt auftauchenden Fragen zu enthalten.

Einleuchtend ist, daß, wenn Kant bei Erörterung der Frage, wie der Mensch zu einer Erkenntniß gelangen könne, die Sinnlichkeit dem Verstande gegenüberstellt und der Sinnlichkeit die aus den Sinnesindrücken fließende empirische Erkenntniß des Einzelnen und Besonderen, das ist nicht nur die Aufnahme der Wahrnehmung, sondern auch die Bildung von Vorstellungen, zuschreibt, er das aktive geistige Element, das schon hiebei thätig ist, verkennt. Der Verstand tritt auch schon bei der Uebertragung der Wahrnehmung in das Bewußtsein und der Bildung von Vorstellungen in Thätigkeit; das ist schon andernwärts, sogar schon von Platon in seinen Dialogen (*Theätetos*) genügend und noch in neuerer Zeit von Locke ausführlich auseinandergesetzt worden. — Hätten im Uebrigen die Nachfolger Kants unter Anschließung der Eintheilung des Erkenntnißvermögens in Verstand und Vernunft an die Eintheilung der Erkenntniß in das empirische und apriorische Wissen seine wolbegründeten Mahnungen und namentlich seine Hinweisung darauf, daß das Verstandesdenken nur aus der Empirie schöpfen könne, im Auge behalten, so wären sie vor vielen verfehlten Spekulationen bewahrt geblieben. Insbesondere hätte dann wol auch die Verwirrung sich nicht eingestellt, in die sie über die Aufgaben des Erkenntnißvermögens geraten sind. Während Schelling, um die höchsten und entlegensten Regionen des Transscendentalen mit Geistesblitzen zu erleuchten, alle Realität aus der Idee des Untersuchten analytisch ableiten zu können meinte und dabei zuletzt in unfreiwilliger Selbst-

kritik bei der Prosa des Sages, daß Erfahrung der Prüfstein für die apriorischen Ideen sei, angelangte, weisen Hegel und Schopenhauer, hierin übereinstimmend, während sonst der Letztere überall nichts mit Hegel gemein haben und ihn für einen Philosophaster gehalten wissen will, das Schlußziehen der Vernunft zu, insoferne, was Schopenhauer betrifft, nach ihm alle unmittelbar, nicht durch eine zum Bewußtsein gelangende Geistesthätigkeit erlangte Erkenntniß dem Verstande, alle durch Reflexion erworbene dagegen der Vernunft zuzuschreiben sei. Für den Schüler Hegels, den Aesthetiker Vischer, aber ist der Verstand, der jede höhere Geistesthätigkeit, wenn sie sich nicht verirren soll, zu begleiten hat, von so gemeiner Natur, daß er ihn den „Kammerdiener“ nennt. Gegenüber von solchen Grundverschiedenheiten in der Werthschätzung der Erkenntnißkräfte und solchen Unklarheiten, gegenüber insbesondere von den Ueberschwänglichkeiten Schellings und den absprechenden Urtheilen Hegels, welcher gleichwie Schelling der Vernunft, als absolutem Geist, das ist in seinem Sinne dem systematischen philosophischen Wissen, die keiner Begründung bedürftige unmittelbare Anschauung der Wahrheit zuspricht, gegenüber sojann von den Ansprüchen der Offenbarungsgläubigen auf ein unzweifelhaftes, unfehlbares Innehaben der Wahrheit ist es erklärlich, wenn einer der neusten philosophischen Schriftsteller, Steudel, in seiner „Philosophie im Umriss“, indem er das Vorhandensein eines besonderen Vermögens der Vernunft bestreitet, alle wirkliche Erkenntniß einzig und allein vom Verstande ausgehen lassen will, besonders wenn man im Kant'schen Sinne das ganze obere Erkenntnißver-

mögen unter dem Begriff des Verstandes zusammenfaßt. Ob es aber richtig ist, die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand gänzlich zu verwischen, ob man sich nicht damit den Blick in eine Geistesthätigkeit verschließt, die denn doch über der des reflektirenden Verstandes steht, ist eine andere Frage.

Rehrt man zu der Unterscheidung zwischen Verstandes- und Vernunftserkenntniß in der oben bezeichneten durch den Unterschied zwischen empirischem und apriorischem Wissen bedingten Bedeutung zurück, so wird zuvörderst sogleich klar, daß sich im Objekt des Denkens und Erkennens ein ganz erheblicher Unterschied nachweisen läßt. Der Verstand beschäftigt sich mit der Erscheinungswelt und deren Begriffen und Regeln, dem realen Dasein, dem in der Wirklichkeit Vorhandenen, die Vernunft mit dem, was nicht empirisch erforscht und erkannt werden kann, mit dem Denken und Erkennen selbst und dessen transscendentalen Objekten, den allem Erscheinungswesen zu Grunde liegenden Ursachen, Gründen und Gesetzen, den ewigen Ideen und ihrem Zusammenhang, der Welt des Idealen. Wenn hierin ein unzweifelhafter Unterschied zwischen Verstandes- und Vernunftserkenntniß liegt, so ist es dagegen richtig, daß der Unterschied nicht im Subjekt zu finden ist, Verstand und Vernunft nicht zwei verschiedene Vermögen oder Kräfte des menschlichen Geistes sind. Es ist ein und dasselbe Erkenntnißvermögen, das nur je nach dem Gebiete, auf dem es seine Thätigkeit entfaltet, einen verschiedenen Charakter annimmt und einen anderen Namen erhält. Beide sind im menschlichen Geist,

der vom Denktotwendigen und den Denkgesetzen bei allen seinen Operationen ausgeht, das Allgemeine im Besondern voraussetzt und vom Besondern auf das Allgemeine schließt, als sinnliches und zugleich das Sinnliche überragendes Erscheinungswesen aber das in die Erscheinung Tretende und das aller Erscheinung zu Grunde Liegende, das Endliche und Unendliche in sich vereinigt, unzertrennbar verbunden, so daß sie sich gegenseitig durchbringen. „Verstand“, sagt Herbart mit Recht, „ist auch in der Vernunft und Vernunft im Verstand.“ Es ist der den Intellekt, das Erkenntnißvermögen, in allen seinen Daseinsäußerungen beherrschende oder vielmehr mit ihm identische λόγος, aus dem sich Verstand und Vernunft als Ausstrahlungen einer und derselben Kraft entwickeln. Daher gelten auch die Denkformen für den einen wie die andere, kommen Begriffsbildung, Urtheil und Schluß Beiden zu und ist eine Vernunft undenkbar, die sich mit dem Verstand in Widerspruch setzen könnte und ein Verstandesgebrauch eine Verirrung, der mit dem, was aus der Vernunft für vernünftige Wesen sich ergibt, nicht übereinstimmt.

Wenn aber auch ein und dasselbe Erkenntnißvermögen in Verstand und Vernunft sich kundgibt, so bleibt doch das Objekt der Erkenntnißthätigkeit für Beide verschieden und muß die darauf verwendete Erkenntnißkraft sich dieser Verschiedenheit anpassen. Soweit es sich um Gegenstände der Erscheinung handelt, vertieft sie sich in das Objekt, dessen Beschaffenheit als Erscheinungswesen die sinnlichen Wahrnehmungsorgane dem Verstand übermitteln, macht sie an der Anschauung, die es ihr gewährt, ihre Wahrnehmung

gen und Beobachtungen und geht sie erst in zweiter Linie in sich selbst zurück, indem sie daraus ihre Schlußfolgerungen auf sein Wesen und Gesetz und seine Beziehungen zu anderen Objekten zieht. Soferne dagegen der Gegenstand der Untersuchung der Erscheinungswelt des realen Daseins nicht angehört, hat sie keine andere ihr unmittelbar zugängliche Quelle, woraus sie ihre Erkenntniß schöpfen könnte, als sich selbst. Als Vernunftthätigkeit versenkt sich demzufolge das Erkenntnißvermögen in sich selbst. Aus der Tiefe des Geistes, dessen Thätigwerden sie beobachtet und dessen Ausfluß die Erkenntnißkraft selbst ist, leuchtet ihr die Wahrheit entgegen. Hier ist der Ursprung der aus einer Vertiefung in die Wahrheit sich erschließenden Ideen und der sich folgerichtig daraus ableitenden Erkenntniß des Allgemeingiltigen und Denknotwendigen in der Besonderheit.

Eine Vergleichung des menschlichen Erkenntnißvermögens mit dem des Thiers wird diese Unterschiede noch deutlicher hervortreten lassen; sobald man nur davon abgeht, im Erkenntnißvermögen mit Kant ein unteres und oberes zu unterscheiden und das untere, die in der sinnlichen Wahrnehmung und daraus sich entwickelnden Vorstellung sich kundgebende geistige Kraft nicht Verstand sondern Sinnlichkeit zu heißen. Begreift man, daß die Wahrnehmung nicht bloß passive Empfindung sondern auch aktive Ueberführung des Empfundnen in das Bewußtsein, somit die Bildung von Vorstellungen ohne eine schon in der Wahrnehmung sich bekundende geistige Thätigkeit gar nicht möglich ist, so wird man sagen müssen: Verstand hat auch das Thier. Es ist dieß so augenfällig, daß mit Kant

das Gegentheil zu behaupten und ihm nur sinnliche Abbildung des Wahrgenommenen in seinem Inneren zuzugestehen, im Uebrigen aber all' sein zweckmäßiges und zweckverfolgendes Handeln einem bloßen Instinkt zuzuschreiben — eine Meinung, der auch Hegel beipflichtet — nur aus einer vorurtheilsvollen Unterschätzung des Geistigen im Thier und einer Verkennung des in allen Lebewesen zu Tage tretenden Gesetzes hervorgehen kann, wonach die aus der Weltseele sich abzweigende Einzelseele, je feiner und höher stehend der von ihr belebte Organismus ist, um so mehr zu einem selbständigen geistigen Centrum sich entwickelt. Die Sinnesindrücke in das Bewußtsein aufzunehmen, sich aus ihnen Wahrnehmungen und aus den Wahrnehmungen Vorstellungen zu bilden, Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten im Gegebenen zu bemerken, Erfahrungen zu sammeln, eine regelmäßig eintretende Aufeinanderfolge sich vorstellig zu machen, von sinnlich Wahrnehmbarem auf anderes schon vorher Dagewesenes, obgleich zur Zeit sinnlich nicht Wahrnehmbares und von einer wahrzunehmenden Ursache auf eine erfahrungsmäßig zu erwartende Wirkung zu schließen, mit einem Wort, den kausalen Zusammenhang sinnlich erkennbarer Dinge und Vorgänge in seine Vorstellung aufzunehmen, ist auch das Thier befähigt. Sind denn aber alle diese geistigen Thätigkeiten nicht Funktionen des Verstandes? Und wenn nicht, welcher anderen Geisteskraft? Oder darf ungeachtet dieses Sachverhaltes dem Thier um deswillen der Verstand abgesprochen werden, weil, wie Steudel im Anschluß an Kants Meinung annimmt, ihm das Bewußtsein fehle? Aber abgesehen da-

von, daß der Verstand auch unbewußt thätig werden kann, selbst das Fehlen des Bewußtseins in der geistigen Thätigkeit des Thiers, das ist das Wissen davon, daß sich etwas in einer bestimmten Weise verhalte, ist keineswegs erwiesen, vielmehr aus den Handlungen desselben das Gegentheil ersichtlich; so zwar, daß auch das Innwerden des eigenen Seins und wenigstens bei höherstehenden Thierklassen, wie Affen, Hunden, Pferden, Elephanten, in dem Bewußtsein einer erfahrenen Kränkung oder begangenen Pflichtverletzung oder Ungehörigkeit und den in Zorn und Rache, Angst und Furcht, Hoffnung und Freude zur Erscheinung kommenden Gemütsbewegungen sich sogar ein gewisses Sichbewußtwerden des eigenen Daseins und seiner Beziehungen zur Außenwelt kundgibt. In allem Lebenden erprobt das Ichprinzip seine Macht; in gleicher Weise wie der Mensch empfindet das Thier Schmerz und Lust und drängt sich ihm in diesen Empfindungen die Unterscheidung zwischen den Dingen unter sich und dem empfindenden Ich auf. Und wenn nun die Willensäußerungen des Thiers beweisen, daß es wirklich diese Unterscheidung trifft, es dasjenige sucht, was ihm Lust bringt, und flieht, was ihm Unlust bereitet, wenn es seinem Ich die ihm fehlende Befriedigung zu verschaffen bemüht ist und sein Ich vor Gefahren sichert, die ihm nicht einmal instinktiv, wie an jungen Thieren im Verhältniß zur Vorsicht älterer beobachtet werden kann, sondern nur durch Erfahrung als bedrohlich bekannt sind, wie sollte da noch ein Zweifel darüber möglich sein, daß auch das Thier ein Bewußtsein von den Dingen und Vorgängen der Erscheinungswelt hat, soweit es sie wahrzunehmen und zu beobachten in

der Lage war und daß ihm nicht bloß das Innwerden seines Ichs nicht verschlossen ist, sondern daß es sogar, deutlicher oder minder deutlich, zu einem Bewußtsein desselben gelangen kann? Alles dieß um so klarer und bestimmter, auf einer je höheren Entwicklungsstufe es steht und je menschenähnlicher es ebendamt seiner Gattung und Individualität nach ist. Alle diese das Vorhandensein eines geistigen Prinzips auch im Thier beweisenden Funktionen sind nun aber Sache des Verstandes.

Abstrakt zu denken, den Begriff in seinem Bewußtsein klar abzulösen von der sinnlichen Erscheinung, ein abstraktes Bewußtsein des eigenen Ichs zu gewinnen, das freilich ist dem Thier, auch dem begabtesten, ver sagt, wie schon die ihm mangelnde artikulirte Sprache, die vom abstrakten Denken durchaus gefordert wird, beweist. Ein Sinnenwesen, auf die konkrete Erscheinung der Sinnenwelt mit feinem Denken beschränkt bleibt es bei aller in Berechnung, Vorsicht, List und Schlaueheit sich aus sprechenden Verstandesbegabung. Unterscheiden kann es zwar die Vielheit von dem Einzelnen, zwei Erscheinungswesen von einem einzigen, auch vielleicht noch Drei von Zweien, unbestimmt wol auch eine Mehrheit von Wenigen, das auf einer höheren Entwicklungsstufe stehende Thier ausnahmsweise sogar etwas nach seiner Erfahrung sich Wiederholendes abzählen lernen, um nach einer bestimmten, jedoch stets nur kleineren Zahl von Wiederholungen eine Handlung vorzunehmen, aber der abstrakte Zahlbegriff bleibt ihm dabei fremd. Ihn das Thier zu lehren wird so wenig gelingen, als ihm den Begriff eines Kreises oder Dreiecks beizubrin-

gen, wenn es auch eine konkrete Kreis- oder Zickzackbewegung vorzunehmen lernen kann.

An die konkrete sinnliche Erscheinung ist alles Verstehen und der Verstand des Thiers gebunden. Der Gesichtskreis seines Verstandes bleibt also stets ein beschränkter. Demnach ist allerdings graduell der Verstand des Menschen von dem des Thiers verschieden. Denn der menschliche Verstand ist, worin ihm keine Geisteskraft eines Thiers folgen kann, befähigt, den Begriff von der Erscheinung abzulösen und die Regel an sich, nicht bloß in ihrer Anwendung auf konkrete Erscheinungen zu erkennen. Daß aber auch das mit der Erscheinungswelt sich beschäftigende, diese untersuchende und aus dem dadurch erworbenen Erfahrungswissen zu Abstraktionen, seien es Begriffe, Regeln, Wertschätzungen oder Urtheile, vordringende Denken in der Empirie wurzelt und als eine Thätigkeit des Verstandes zu bezeichnen ist, geht daraus hervor, daß auch die in den Gegenständen der Sinnenwelt sich kundgebende Kraft, worin sich das spezielle, sie beherrschende Gesetz ausspricht, obwol nur in ihrer Wirksamkeit und nicht an sich selbst sinnlich darstellbar, dem Erfahrungswissen angehört und der exakten Prüfung des Verstandes unterworfen werden kann, die Wirksamkeit der Kraft und deren berechenbare Gleichmäßigkeit in dem den Sinnen zugänglichen Experiment sich sinnlich nachweisen läßt. So ist auch namentlich das mathematische Gesetz an zählbaren und meßbaren Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung anschaulich zu machen möglich und ein gleiches Verhältniß tritt ebenso für naturwissenschaftliche Untersuchungen ein. Das Denken beschäftigt sich

somit in Mathematik und Naturwissenschaften und bei Bildung der darauf bezüglichen Begriffe sowie Ermittlung der speziellen für sie maßgebenden Gesetze oder Kräfte mit Gegenständen der Empirie; woraus erhellt, da hiebei eine Vertiefung in das derselben angehörige Objekt voranzugehen oder mitzuwirken hat, obschon der Geist nur in sich selbst unter der Leitung der logischen Gesetze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten die Grundgedanken und Grundgesetze, nach denen er forscht, entdecken kann, wie der zur Erkenntniß der Erscheinungswelt vorbringende Verstand und die den letzten Gründen der Dinge nachspürende und aus der in ihr selbst liegenden Erkenntnißkraft schöpfende Vernunft ineinander überströmen. Bei dem Entspringen von Verstand und Vernunft aus derselben Quelle spricht daher Kant nicht allein von apriorischen Ideen der Vernunft sondern auch apriorischen Anschauungen des Verstandes und nennt er das mathematische Wissen, nur seine logische Entwicklung ins Auge fassend, den Stolz der menschlichen Vernunft, nicht des Verstandes.

Ist der Verstand des Menschen von dem des Thiers nur graduell, nicht qualitativ verschieden und unterscheiden sich beide wesentlich nur darin von einander, daß der menschliche Verstand bis zur klaren Abstraktion und zum Denken des Abstrakten gelangen kann, während der des Thiers immer am Konkreten und der sinnlichen, wenn auch vielleicht nur seiner Einbildungskraft vorschwebenden Erscheinung haftet, so ist dagegen das Erkenntnißvermögen des Menschen, insofern es Vernunft ist, zwar nicht im Subjekt, denn das Erkenntnißvermögen ist nur Eines, aber objektiv,

denn der Gegenstand des reinen Vernunftdenkens bleibt dem Verstandesdenken für immer unerreichbar, auch der Art nach ein anderes, als das des Thiers. Ist das Thier nicht einmal bei Erscheinungsgegenständen befähigt, zu einem Begriffswissen und zu einer bewußten Erkenntniß des die Erscheinung bedingenden Gesetzes vorzudringen, so ist alles transcendente Forschen und Erkennen der Vernunft dem Thier selbstredend noch viel weniger möglich. Ueber die Gründe seines Daseins hat noch nie ein Thier nachgedacht, Zweifel über Gott und Welt, Freiheit und Unsterblichkeit, Moral und Willensantriebe haben noch keinem derselben Sorge gemacht. Die Behauptung, daß etwas im Thier beobachtet worden sei, was ein Reflektiren einer in ihm thätigen Vernunft beweise, ist denn auch noch nie aufgestellt und zu begründen versucht worden, selbst von den thierfreundlichsten Philosophen und Religionen nicht; noch viel weniger sind jemals Spuren eines solchen Nachdenkens aufgedeckt worden, wenn es auch wahr ist, was Hartmann in seinem Werke „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“ überzeugend nachgewiesen hat, daß der Hund in der Liebe zu seinem Herrn und der Furcht und Verehrung vor ihm das Vorhandensein derjenigen Gemütheigenschaft auch im Thier offenbart, welche sich im Menschen zum religiösen Gefühl und Bewußtsein entwickelt.

Ist die Vernunft eine das menschliche Erkenntnißvermögen vor dem des Thiers auszeichnende, beide von einander unterscheidende Kraft, so ist übrigens damit nicht gesagt, daß die Vernunft in allen Menschen zur Entwicklung, am wenigsten zu einer vollständigen, kommen müsse. Zwar

ist nicht zu verkennen, daß, soweit die Geschichte zurückreicht und soweit wir von dem Leben, Sterben und Glauben der Menschen Kunde besitzen, zu allen Zeiten und unter allen Völkern durch alle gesellschaftlichen Schichten hindurch das metaphysische Bedürfnis des Menschen, das ist sein Verlangen nach einer Ueberzeugung von dem Sinn der Welt und den letzten Gründen aller Dinge, in Religion und Philosophie sich als eine nicht bloß in Einzelnen sondern in der Masse der Bevölkerungen wirksame Macht erwiesen hat. Aber wenn auch die Vernunft, vornämlich als religiöse Erhebung und religiöser Aberglauben in der Mehrzahl der Menschen nur receptiv und reproducirend ist und nur in den Wenigsten als produktiv und aus eigenem Anstoß thätig zur Höhe ihrer Entwicklung gelangt, als Fähigkeit wenigstens ist sie allgemein vorhanden. Sie ist es, welche den Menschen, während ihm seine überragende Verstandeskraft die Herrschaft über die Thierwelt verschafft, das Gefühl und Bewußtsein seiner Erhabenheit über dieselbe verleiht.

Die Art und Weise, wie das Erkenntnißvermögen als Vernunft und wie es als Verstand in Thätigkeit tritt und zu seinen Ergebnissen gelangt, ist mit dem Unterschiede, daß der Verstand von der Beobachtung der Außenwelt ausgeht und dagegen die Vernunft aus eigener Kraft in die Wahrheit einzudringen sucht, wie schon bemerkt, im Wesentlichen die gleiche. Im einen wie im andern Fall geschieht es mittelst Bildung von Urtheilen und Schlüssen, theils in stetigem, mit Bewußtsein vorgenommenem Vorschreiten, theils im Ueberspringen von Mittelgliedern beim Denken,

theils unbewußt und bisweilen wie in plötzlicher Erleuchtung. Tritt das Letztere ein und fühlt sich damit die Vernunft wie in das Wesen des Betrachtungsgegenstandes, das ist die Wahrheit selbst, versetzt, dann ist der Augenblick ihres höchsten Vollbringens gekommen. Es ist der des genialen Schaffens in Originalität aus der Initiative und dem Schätze des eigenen Innern heraus, ein Genie, dessen ganze Erkenntnißthätigkeit neues Leben und neue Einsicht erzeugend sich in dieser Weise bewegt. In solchen Augenblicken wird die der normalen Gedankenentwicklung entrückte Vernunft von der Phantasie getragen und zu Gedankenassoziationen geführt, die von der gewöhnlichen Heerstraße der Meditationen weit abliegen und doch, sobald sie zu Tage getreten, Allen einleuchtend sind. Die Phantasie aber, die solches wirkt, ist, wie in der folgenden Untersuchung auseinandergesetzt werden soll, nicht die dem Menschen als Sinnenwesen zukommende Einbildungskraft, welche aus eigener Befähigung nicht in die Welt der Ideen und Ideale vordringt, sondern die schaffende Kraft, welche wie mit warmem Lebensblute die Seele des Denkers durchströmt, seine Gedanken damit gleichsam plastisch ihm gegenüberstellt und mitgetheilt an Andere diesen die Möglichkeit gewährt, sie in ihr Denken und Erkennen aufzunehmen und darin wie neu zu erzeugen. Wirksam aber wird jene Kraft in der Regel so, daß sie ungeahnt und plötzlich das nächtliche Dunkel, das im Geiste über den Dingen lag, durchbricht. Soll sich ein solcher Gedanke jedoch als wirklich vom Geiste der Wahrheit erzeugt bewähren, und nicht, wie Kant sagt, ein „dichteri- sches Schwärmen der Vernunft“ sein, so darf er nicht blos

so beschaffen sein, ein blendendes Licht zu verbreiten, er muß auch der näheren Betrachtung Stand halten, der Prüfung, Untersuchung und Begründung zugänglich, nicht mit zweifellosen Ergebnissen der Beobachtung der Erscheinungswelt unvereinbar sein oder gar mit den Denkgesetzen in Widerspruch treten. Auch wo die Vernunft die herrliche Gestalt der unverhüllten Wahrheit vor ihrem inneren Auge zu erblicken überzeugt ist, kann sie, so gewiß sie nur die eines Menschen ist, ein Scheinbild derselben berücken. Wenn die Prämissen, von denen sie bewußt oder unbewußt bei ihrem kühnen Vordringen ausgeht, nicht selbst reine Wahrheit sondern irrige Vorstellungen sind, wird sie unvermeidlich zu Fall kommen. Der Boden muß für die Aufnahme der Wahrheit und ihr Ausreifen wol vorbereitet, durch das Fernhalten der Eitelkeit und Ruhmsucht, überhaupt alles selbstischen Verlangens und Bestrebens geheiligt, durch einen unerschrockenen offenen Sinn für das Aufnehmen, Ausprechen und Bekennen der Wahrheit ihrem Eintritt erschlossen und von dem Gestrüpp der Vorurtheile und Voreingenommenheiten gesäubert sein. Irregehen und in bloßen Konjekturen und Hypothesen herumtreiben wird die Vernunft, wenn sie sich von der Phantasie leiten oder beherrschen läßt und in falscher Auffassung des Wesens dieser höchsten geistigen Kraft von den Denkgesetzen für entbunden und ein willkürliches Zeugen und Schaffen dem Wesen der Phantasie für allein entsprechend wähnt. Auch getragen von dem Schwunge derselben bleibt die Vernunft an die Gesetze des Erkenntnißvermögens gebunden und ist ihr alle Gesetzlosigkeit verderblich und die sich der Denknöthwendigkeit entziehende Willkür ihr Untergang.

Einbildungskraft und Phantasie.

Wie Verstand und Vernunft Bethätigungen eines und desselben Erkenntnißvermögens sind, so sind auch Einbildungskraft und Phantasie Ausflüsse einer und derselben geistigen Kraft und stehen beide in so genauem Zusammenhang, daß sie in einander übergehen und nicht selten als gleichbedeutend angesehen und verwechselt werden. Ob schon sie aber in einer und derselben Geisteskraft begründet sind und sich als das Vermögen der Erzeugung von Gebilden für den inneren Sinn aus eigener Schaffenskraft kundgeben, so zwar daß diese Gebilde dem Geiste wie objektiv und lebenswahr gegenüberstehen; so ist doch ein Unterschied zwischen ihnen und besitzt, analog der Theilnahme an den Vermögen des Verstandes und der Vernunft, Einbildungskraft auch das Thier, Phantasie dagegen nur der Mensch. Einbildungskraft ist das Vermögen der sinnlichen Vorstellung eines zur realen Erscheinungswelt gehörigen, im gegebenen Augenblick sinnlich nicht wahrnehmbaren Gegenstandes, Phantasie die schöpferische Kraft, die aus sich selbst heraus dem Geist in freier Gestaltungsthätigkeit seine Erzeugnisse veranschaulichend, dem innern Sein Gebilde, die

einer idealen Welt angehören und dem Geist als die Urbilder dessen, was ist, um mit Plato zu reden, als die Ideen der Dinge gegenüberzutreten, vorführt. Die Einbildungskraft reproducirt nur dem geistigen Auge und Ohr schon Dagewesenes, Einzelnes, Zufälliges, sei es in einfacher Wiederholung, sei es in Zusammensetzung; die Phantasie arbeitet in freier Schöpferkraft aus sich heraus ideale Gestalten, Vorstellungen und Gefühle, die sie sich zur Darstellung bringt; idealisirte und nur in ihrer Anschauung existirende Welten, Weltwesen und Weltgesetze gehen aus ihr hervor. Beide, Einbildungskraft und Phantasie, sind Thätigkeitsäußerungen des Vorstellungsvermögens und gehören also wie Verstand und Vernunft, als deren Begleiter und Unterstüzer sie auftreten, den Erkenntnißkräften an; aber während sonst die Vorstellung aus der Wahrnehmung entspringt und aus ihr zur Verstandes- und Vernunftkenntniß hinführt, bildet sich umgekehrt in der Thätigkeit der Einbildungskraft und Phantasie die Erkenntniß in die Vorstellung zurück und erlangt dadurch, was ihr als einem Erzeugniß des abstrakten Gedankens gefehlt hatte, Gestalt, Leben und Bewegung, womit so zu sagen erst die Erkenntniß die sie aus dem todtten Begriff befreiende lebendige Seele erhält. Die Einbildungskraft ist es, welche die sich in ihr widerspiegelnde reale, die Phantasie, die eine ideale Welt beseelend belebt.

Diese schöpferische Kraft der Phantasie hat von jeher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Sie ist es, die dem bildenden und darstellenden Künstler die Gestalten vorzeichnet, die er aus seinem Innern heraus in der Wirklichkeit

zur Erscheinung bringt; sie ist es, die in der Seele des Dondichters die Tongebilde erweckt, in denen er seinen sei es unmittelbaren, sei es im Sichhineinversetzen in ein fremdes Sein ihn beeelenden Gefühlen den ihnen entsprechenden, das Gemüt in seiner Tiefe ergreifenden, es wie in seiner Ursprache anredenden Ausdruck verleiht; sie ist es endlich, welche die Gestalten, Bilder und Gefühle der epischen, lyrischen, dramatischen Dichter mit der lebensvollen Wahrheit durchflutet, daß sie wie selbständig und von ihrem eigenen Gesetze bewegt aus der inneren Anschauung des Dichters heraus in die Vorstellung des Lesers und Hörers übergehen. Aber nicht allein im Künstler und Dichter, auch im Philosophen, wie schon in der vorhergehenden Untersuchung dargelegt worden ist, bewährt sich ihre Kraft. In Gedankenbildungen und Gedankenverbindungen, die oft überraschend über den Gegenstand der Untersuchung ein klares Licht verbreiten und Nahes mit Entferntem in Beziehung setzen, meist in plötzlich emporstießenden Gedankenblitzen und sich hinbreitenden Gedankenreihen, erzeugt sie eine innere, ihrem Objekte Seele, Leben und Bewegung verleihende Anschauung der Wahrheit (sei es der objektiven oder einer subjektiv gefärbten), zu welcher das bloße Verstandes- oder Vernunftdenken, auf abstrakte Begriffe und logische Begriffsverbindungen beschränkt, niemals führen kann. Klar tritt daraus hervor, daß sie auch in den religiösen Vorstellungen in hervorragendem Grade mitwirkt und daß ein Religionsstifter ohne eine in ihm mit großer Kraft thätige, seine Vernunftkenntniß als lebendige Seele durchströmende, alle Höhen und Tiefen der Welt und Weltord-

nung, wie des Mikrokosmos der menschlichen Seele umspannende Phantasie undenkbar ist.

Enthüllt sich hiemit die Phantasie als dasjenige Vermögen des menschlichen Geistes, das aus sich heraus lebensvolle, weil in sich wahre Gestaltungen erzeugt, sie dem Geiste zu seiner inneren Anschauung bringt und sodann, sich mit dichterischer Kunstfertigkeit verbindend, diese innere Anschauung in das reale Dasein, die Wirklichkeit, herausbildet, ist sie es ferner, welche dem Geist in lebenskräftig wahrer Beseelttheit seine Vernunftkenntniß vorführt und das dichterische wie das philosophische Gedankenbild in lichtvoller und lichterzeugender Darstellung auch auf Andere überträgt, so ergibt sich daraus, so gewiß ohne Wahrheit kein Leben ist, mit voller Bestimmtheit, daß die Philosophie, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden und nicht in bloßen Scheinbildern und Phantasmagorien sich verlieren soll, bei allen ihren Erzeugnissen nur in sich Wahres hervorbringen darf. Auch das Genie darf nicht mit einer bewußt oder unbewußt ausgeübten Willkür und Schrankenlosigkeit in den Stoff hineingreifend sich von den Denkgesetzen entbunden wähnen und den Glauben an die innere Wahrheit seines Gebildes zerstörend sich mit sich selbst in Widerspruch setzen. Verstand und Vernunft darf die Phantasie auch bei den idealen Welten und Weltgesetzen, die sie schafft, nicht verleugnen, wenn sie sich nicht als Schemen vor dem Auge des denkenden Beschauers in Rauch und Nebel auflösen sollen. Wahrheit, innere Notwendigkeit, harmonische Entwicklung aus einem Prinzip ist das unverbrüchliche Grundgesetz alles ächten Schaffens, das

Grundgesetz auch für die Erzeugnisse der Phantasie, die sie aus sich heraus in die Wirklichkeit versetzt. Sie ist der Kern alles Schönen, Schönheit nichts Anderes als ideale Wahrheit in der konkreten Erscheinung.

Es geht aus dem über die Wesensbeschaffenheit der Phantasie Gesagten hervor, daß diejenigen Philosophen, welche die Lösung der höchsten Probleme der Vernunft-erkenntniß außer aller Berührung mit der Phantasie vollbringen zu können meinen, diese Geisteskraft nicht richtig beurtheilen. Unter Mitwirkung dieses höchsten geistigen Vermögens allein darf der Philosoph hoffen, zu einer von innerem Leben erfüllten Erzeugung lichtstralender Gedanken und zur Anschauung der Wahrheit zu gelangen. Die Wahrheit und nur die Wahrheit hat freilich der Philosoph zu suchen und wird die Phantasie nur als Erzeugerin willkürlicher Erdichtung, somit eines an sich Unwahren aufgefaßt, so hat sie in der Philosophie nicht mitzusprechen; aber sie ist eben nicht dieß, sondern, bei philosophischer Forschung in Thätigkeit versetzt, das Vermögen der Belebung und Beseelung der aus der Vernunft sich erzeugenden Ideen ewiger Wahrheit. Allerdings ist es daher richtig, daß die Phantasie bei der Forschung nach Wahrheit nicht die Leitung übernehmen kann, wie dieß, unbeschadet der vollen Anerkennung der großartigen Conceptionen Platons sei es gesagt, hin und wieder demselben begegnet ist, sowie von späteren Philosophen man es Jakob Böhme und den über den aristotelischen Scholasticismus des Mittelalters sich erhebenden Mystikern jener Zeit, unter den Neuern aber hauptsächlich Schelling zur

Last zu legen pflegt. Auf dem gebahnten und sicheren Weg eines dem Verstande zugänglichen Fortschreitens muß die Vernunft, mag sie induktiv oder deduktiv vorgehen, in den Aether des reinen Erkennens, worin sie ihre Intuition zu erlangen hofft, zu gelangen suchen; sie muß sich daran erinnern, daß es den Prüfstein für ihre Entdeckungen bildet, daß dieselben vor der Kritik eines verständigen Denkens bestehen und sich willig demselben einreihen lassen. Aber Leben und Seele, deutlicher Umriss und Gestalt wird der Vernunftserkenntniß nur durch die Phantasie zu Theil. Eine Totalität ist der Menschegeist und nur der vollkommene, in sich harmonisch entwickelte, dessen einzelne Kräfte unter sich in richtigem Verhältniß und naturgemäßer Wechselwirkung stehen, darf hoffen, die Stralen der Wahrheit in sich aufzunehmen und in seinem Innern zu lebensvoller Wirklichkeit zu gestalten.

Es ist etwas Geheimnißvolles in dieser schöpferischen Kraft des Geistes, ein Wunder und Räthsel in dieser Fähigkeit desselben, aus seinem eigenen Innern heraus Bilder und Gestalten zu schaffen, die nach ihrer Wesenheit der Sinnlichkeit anzugehören scheinen und durch künstlerische Uebertragung des Gedankenbildes in die sinnliche Erscheinung sich befähigt zeigen, in der That in die Wirklichkeit einzutreten. Empfangend und zeugend zugleich erweist sich dabei der Geist, vorwiegend empfangend die Einbildungskraft, zeugend die Phantasie; das Werk aber, das der Geist in Geburtswehen künstlerischen Schaffens in die Wirklichkeit aus sich hinaus projicirt, entnimmt er dem zur Annahme seiner Gestaltung und Umbildung bereit liegenden Weltstoff,

indem er ihn zur Versinnlichung seiner inneren Anschauung verwendet und ihm in der Wahrheit des Gebildes, das er schafft, eine Seele verleiht. Sollte nun nicht in dieser schöpferischen Kraft der Phantasie eine Hinweisung auf das ihr zu Grunde liegende Gesetz zu finden sein? Eröffnet sie nicht wenigstens einigermaßen das Verständniß des Wirkens der Schöpferkraft überhaupt? Erscheint hienach nicht der Geist als diejenige Kraft, der, wenn sie nur in der richtigen innern Beziehung zum Weltstoff steht, die Materie willig sich fügt? Und ist es zu gewagt, wenn man sich jene Schöpferkraft unendlich gesteigert vorstellt und vorzustellen hat, die Intuition des Weltgeistes als diejenige Kraft zu betrachten, die aus seiner die Fülle alles Seins und Werdens enthaltenden Wesenheit heraus die Welten und alle Weltwesen in die sinnliche Wirklichkeit hineinschaffend denkt? Ist die Vorstellung unzulässig, daß, wie die menschliche Phantasie aus sich heraus die Bilder sinnlich anschaulicher Objekte zu erzeugen im Stande ist, so die aus dem Weltgeist ausströmende Weltseele, welche die Materie noch ungeschieden vom Geist in sich trägt, die Objekte selbst aus sich heraus denkend projicire, ihr in die Erscheinung heraustretender, sich in ihr sinnlich verwirklichender Gedanke es sei, der aus der Fülle ihres Wesensinhalts die Sinneswelt in's Dasein rufe?

Empfindung und Gefühl.

Wenn Einbildungskraft und Phantasie der Erkenntniß Farbe und Leben verleihen, so könnte es den Anschein haben, das Gleiche lasse sich auch vom Gefühl aussagen. Daß jedoch die Annahme einer solchen dem Gefühl unmittelbar zuzuschreibenden Wirkung irrig wäre, wird sich im Verlaufe dieser Ausführung herausstellen. Zunächst ist das Verhältniß des Gefühlsvermögens zu den andern Geisteskräften in's Auge zu fassen. Welches ist dieses Verhältniß? Ist das Gefühl eine dem Erkenntniß- und Willensvermögen koordinirte Kraft oder ist es kein selbständiges Vermögen des Geistes? Von der Einbildungskraft und Phantasie hat sich ergeben, daß sie dem Vorstellungsvermögen, also den Erkenntnißkräften angehören; welche Kraft des Geistes spricht sich nun im Gefühle aus, was ist sein Wesensinhalt? Daß darüber große Unklarheit herrscht und der Begriff an Unbestimmtheit leidet, ist augenscheinlich, obgleich jedermann von seinem Gefühl und seinen Gefühlen spricht.

Zur bessern Begriffsfeststellung ist, abgesehen von dem in der neueren Zeit mehr und mehr abkommenden Sprach-

gebrauch, den Taftinn Gefühl zu nennen, zunächst darauf hinzuweisen, daß man gewöhnlich zwischen Gefühl und Empfindung gar nicht zu unterscheiden pflegt und promiscue sich der beiden Ausdrücke bedient. Und doch spricht sich im Gefühl ein Thätigwerden und zwar das einer geistigen Kraft, wenigstens das Beginnen eines solchen Thätigwerdens aus, während durch Empfindung vorzugsweise die Wirkung sinnlicher Anregungen ausgedrückt und mit der Empfindungsfähigkeit nur die Empfänglichkeit der menschlichen Seele für Einwirkungen, somit ein passives Verhältniß bezeichnet wird. Jede genauere Betrachtung des bei der Empfindung und dem Gefühl eintretenden Vorgangs wird das Berechtigte dieser Unterscheidung bestätigen. Alle Gefühle, mögen sie von einer Beziehung des Subjekts zu was es auch sei ausgehen, laufen aus in ein Gefühl der Lust oder Unlust oder der Lust und Unlust zugleich; stets aber entstehen sie von einer Anregung, welche der Mensch von Außen her oder auch in Folge in ihm erweckter Vorstellungen aus sich selbst heraus empfängt und diese Anregung spricht sich in einer Empfindung aus, die sich durch das Wahrnehmungsvermögen dem Bewußtsein mittheilt und dort, aus der Einzelheit sich verallgemeinernd, zu einem die ganze Seele ergreifenden, sich in ihr zu einer Gemüthsstimmung ausbreitenden Gefühle wird. Es wird sich nicht bestreiten lassen, daß dieß der Verlauf des Seelenvorgangs ist, woraus sich das Gefühl der Lust und Unlust entwickelt, wobei nur zu bemerken ist, daß die Empfindung ohne sich lang in Gefühl und Gemüthsstimmung aufzuhalten sogleich zum Willen werden oder auch zu einem

Erkennen, das dann möglicher Weise wieder in ein Wollen übergeht, führen kann. Ist hiemit die Passivität der Empfindung und das Aktivwerden der Seele nach der empfangenen Anregung und der dadurch bewirkten Empfindung, wenn diese zum Gefühl werden soll, dargethan, so ist daraus sowol der Uebergang, der von der einen zum andern führt, als auch der zwischen Beiden zu machende Unterschied ersichtlich; wie sich auch aus der Verwechslung von Gefühl und Empfindung oder aus der von Gefühl und der von ihm hervorgerufenen Gemütsstimmung erklärt, daß dem Gefühl häufig Passivität zugeschrieben wird. Die Stellung, welche dem Gefühl gegenüber von dem Erkenntnis- und Willensvermögen anzuweisen ist, geht jedoch noch nicht klar genug daraus hervor und es ist daher noch schärfer in's Auge zu fassen, was das Gefühl in seinem Grunde ist.

Die Wesensbeschaffenheit desselben drückt sich in der Stimmung deutlich aus, die es über das Gemüt, das ist die Seele in ihrer Reflexionslosigkeit und Nichtaktivität aufgefaßt, verbreitet. Es ergibt sich daraus, daß das Charakteristische des Gefühls einerseits eine gewisse Unklarheit, ein noch nicht Fortgeschrittensein zum Sichbewußtwerden eines peripherisch begrenzten Gedankens, andererseits eine in ihm enthaltene Aufforderung zu einer Thätigkeit in bestimmter Richtung ist. Die Unklarheit des Gefühls schließt dabei seine Stärke und Lebhaftigkeit nicht aus und die Aufforderung zur Thätigkeit nicht Motive, die ihr entgegenwirken. Ist nun die Wesensbeschaffenheit des Gefühls die bezeichnete, so bestimmt sich

damit sein Verhältniß zu den zwei Grundkräften des Erkenntniß- und Willensvermögens. Die Unklarheit kann der Klarheit, das Unbewußte dem Bewußtsein Platz machen und dieß zu bewirken wird das Erkenntnißvermögen in der Regel bestrebt sein. Geschieht es, so zeigt sich, daß das Unklare im Gefühl eine Sammlung unentwickelter Gedanken, das Gefühl also nichts Anderes, als unentwickelte Erkenntniß, mit andern Worten die Zusammenfassung von Erkenntnißelementen zu einer Gesamtwirkung ist, eine Sammlung, die in die Klarheit von Gedanken aufgelöst, als übrigbleibenden Rest nur noch die in Lust oder Unlust auslaufende Gemütsstimmung und den aus ihr erzeugten Anreiz oder Antrieb zu einem bestimmten Thätigwerden enthält. Dieser Willensantrieb aber tritt ebendamt aus der Unklarheit des Gefühls heraus unter die Beleuchtung des klaren Gedankens.

Hieraus erhellt die doppelte Natur des Gefühls. Als Sammlung unentwickelter Gedanken und Vorstellungen gehört es dem Erkenntnißvermögen an, als Antrieb zu einem Thätigwerden den Willensanreizen. Die Wirkung aber, welche von ihm ausgeht, ist keine andere, als wie sie überhaupt vom Erkenntnißvermögen verursacht wird. Insofern es diesem angehört, wirkt auch das Gefühl durch die in ihm unbewußt enthaltene Vorstellung auf die Einbildungskraft und verleiht, nicht unmittelbar, aber durch deren Vermittlung der Erkenntniß Farbe und Leben, womit sich die oben angeregte Frage beantwortet.

Es wird nicht überflüssig sein, sich wo möglich noch deutlicher zu machen, daß das Gefühl nicht in einem

besondern Geistesvermögen seinen Grund und Ursprung hat, da noch der bedeutendste neuere Philosoph, Locke, es so anzusehen scheint. Jedes Gefühl ist nach seiner innersten Wesensbeschaffenheit ein Gefühl der Lust oder Unlust, das durch die Wahrnehmung und die dadurch erzeugte Vorstellung im Gemüt des Wahrnehmenden entsteht. Die Entstehungsquelle aber ist, daß das Erkenntnißvermögen des von der Wahrnehmung Angeregten, weil es zu seiner Befriedigung der logisch sachdienlichen Uebereinstimmung des Erkenntnißgegenstandes mit sich selbst und anderen Erkenntniß- und Vorstellungsobjekten bedarf, bei dem Ergebnis seiner Thätigkeit dem richtigen oder einem Mißverhältniß seines Erkenntniß- oder Vorstellungsgegenstandes zu sich oder anderen begegnet. Diese zum Bewußtsein kommende oder sich vielleicht nicht zur Klarheit eines Gedankens entwickelnde Erkenntniß ruft die Lust oder Unlust im Gemüt hervor, was sodann zum Willensantrieb wird und zum Hervortreten des Willensvermögens hinüberführt. Es ist also, was das Gefühl ausdrückt, lediglich und mehr nicht, als der Ausdruck eines Zustandes des Erkenntniß- und Vorstellungsvermögens im Verhältniß zu einem der Wahrnehmung und Vorstellung dargebotenen oder sich anbietenden Erkenntnißgegenstand, worin der Willensanreiz enthalten ist, somit eine aus dem Erkenntnißvermögen, seiner Befriedigung oder Nichtbefriedigung sich unmittelbar entwickelnde, nicht erst durch ein besonderes anderes Vermögen des Geistes, das seiner Empfänglichkeit für Reize, das ist seiner Empfindung entspräche, herbeigeführte Wirkung. Mit anderen

Worten: Das Gefühl der Lust ist die sich der Seele fühlbar machende Harmonie im Erkenntnißvermögen bei der erlangten, das der Unlust das Unbehagen des Erkennenden bei der ihm mangelnden Befriedigung, somit ein auf die Seelenstimmung sich übertragender Vorgang im Erkenntnißvermögen selbst, nicht Ausfluß eines besonderen geistigen Vermögens, das neben der Kraft des Erkennens und Wollens bestünde.

Da sich Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ nur mit klar Erkennbarem und den Bedingungen des klaren Erkennens beschäftigt, so versteht es sich von selbst, daß er, während er in seiner „Kritik der Urtheilskraft“ einem speziellen, dem ästhetischen Gefühl, wofür er den Namen des Geschmacks adoptirt, eine eingehende Betrachtung widmet, in seinem erstgenannten Werke für das Gefühl und dessen Bewertung als Erkenntnißquelle keine Stelle fand. Zweifellos ist jedoch, daß möglicher Weise, während Verstand und Vernunft irre gehen, das Gefühl die richtigen Wege weisen kann und in die Klarheit des Gedankens aufgelöst zu einer der Wahrheit entsprechenderen Erkenntniß führen würde. Es ist dieß daraus erklärlich, daß die durch Denken erlangte Erkenntniß, insofern sie nicht in exaktem mathematischen oder logischen Wissen besteht, immer von der Subjektivität beeinflusst ist, wogegen die unmittelbare Einwirkung der Dinge und Verhältnisse auf das Gefühl diesem, so subjektiv, ja individuell es an und für sich ist, möglicher Weise ein objektiveres, der Wahrheit entsprechenderes Bild liefert und damit das Gefühl zu einer intuitiven Erkenntniß der Wahrheit erhebt. Umgekehrt kann

freilich ebensowol das Gefühl vermöge des in dasselbe über-
gegangenen Willensanreizes von der Subjektivität über-
mäßig beeinflusst und dadurch das verständige oder ver-
nünftige Erkennen getrübt sein. Es wird dieß namentlich
dann eintreten, wenn es unter der Herrschaft von Vor-
stellungen, welche die Einbildungskraft erzeugt hat, steht
oder wenn es sich bis zum Affekte der Freude oder Trauer,
der Sehnsucht, des Mitleids, der Liebe, des Zorns, der
Angst oder Reue steigert.

Aus dem dunkeln Untergrunde des Gefühls ergeben
sich die zwiespältigen Bestrebungen zwischen Kopf und
Herz in einem und demselben Menschen und insbesondere
beim Vorherrschen des Gefühls in den Willensentschießun-
gen die Folgewidrigkeiten in den Handlungen, die manchen
Charakter fast unberechenbar erscheinen lassen. Aus der
Wesensbeschaffenheit der klaren Erkenntniß und dagegen der
unbestimmten Auffassung des Erkenntnißstoffes durch das
Gefühl entwickelt sich ferner der Unterschied und der nicht
selten eintretende Gegensatz von Wissen und Glauben.
Das Wissen ist der Gedanke, der in das lichte Bewußtsein
übergegangen ist, der Glauben im Gegensatz zu ihm zwar
auch eine Erkenntniß, aber eine solche, die sich über ihre
Begründung keine zum vollen Bewußtsein gelangende Rech-
enschaft gibt und über Wesen, Umfang und Begrenzung ihres
Inhalts sich zu Gedanken, die der Verstandes- und Ver-
nunfterkenntniß zugänglich sind, nicht entwickelt hat; womit
sich das Glauben als Sache des Gefühls kennzeichnet, wo-
gegen das Wissen Sache des Verstandes und der Vernunft
ist. Dasjenige Glauben nämlich, welches auch im Wissen

enthalten ist, ist eigentlich kein Glauben sondern ein Ueberzeugtsein, was Beidem, dem Wissen und Glauben, gemeinsam ist. Denn das Unterscheidende des Glaubens vom Wissen ist gerade das Fürwahrhalten ohne Begründung in klarer Gedankenfolge. Schwach braucht darum das Fürwahrhalten des Glaubens nicht zu sein; das religiöse oder politische Gefühl, welches den religiösen oder politischen Glauben erzeugt und beseelt, kann sich bekanntlich beim Kampf gegen die zu einer andern Glaubensfahne Schwörenden bis zur Leidenschaft, ja bis zum Fanatismus steigern.

Das Ding an sich.

Von dem Satze ausgehend, daß wir durch unsere Wahrnehmungen nicht die objektive Wahrheit, sondern immer nur die Vorstellung, die wir uns von den Dingen machen, erkennen, erklärt Kant „das Ding an sich“ der menschlichen Erkenntniß für unzugänglich. Ueber die Einschränkung, welche dieser Deduktion und diesem Ausspruch beizufügen gewesen wäre, ist das Erforderliche bemerkt. An sich unbestreitbar mit dieser Beschränkung ist der Satz. Jedoch hat, um darauf zurückzukommen, das geheimnißvolle Ding an sich, welches dem Menschen verborgen sein soll, die Spekulation gereizt. Sofern man nicht, wie Hegel, der sein „An sich“ nicht im Kant'schen Sinn transscendental, sondern nur in der Bedeutung einer Bezeichnung des unzerlegten, aber zerlegbaren Begriffsinhalts eines Betrachtungsgegenstandes auffaßte, dem „Ding an sich“ aus dem Wege ging, hat man es wie den Schlüssel zur Lösung des Welträthsels angesehen, nach dessen Auffindung alles Dunkel vor dem Auge des in den Besitz des erlösenden Wortes Gelangten wie im Morgennebel zerfließen und das hellste Sonnenlicht alles zu Erforschende überströmen müsse. Daß

man dabei, sobald man den Sinn, den Kant selbst mit dem „Ding an sich“ verband, aus den Augen verlor, sich in ein mit seiner ganzen Art des Philosophirens in Widerspruch stehendes mystisches Gebiet zu verirren in Gefahr kommen mußte, ist klar. Ihm selbst war grammatikalisch „das Ding an sich“ nichts Anderes, als ein kollektiver Singularis und sollte als solcher nicht mehr und nicht weniger bedeuten als die Dinge an sich, die Gegenstände und zwar alle Gegenstände, welche der Betrachtung unterworfen werden. Hiemit verband er sodann spekulativ den Sinn, daß er sie so bezeichnete als das, was sie nach ihrem inneren Wesen, in ihrer, hinter ihrem Sinnes-
eindruck auf den Menschen, ihrer demselben erscheinenden sinnlichen Wirklichkeit-
liegenden, objektiven Wahrheit oder Wesenheit, im Gegensatz zu ihrer durch die menschlichen Wahrnehmungsorgane vermittelten subjektiven Auffassung seien. Dahin zu gelangen, zu erkennen, ob und in wie weit seine subjektive Auffassung irgend welchen Gegenstandes seiner Anschauung oder Betrachtung mit der objektiven Wahrheit übereinstimme, das, sagt Kant, sei dem Menschen nicht möglich, da sich zwischen das Ding an sich und die Erkenntniß, so tief und subtil sie auch sein möge, immer die subjektive Auffassung einschlebe. Es ist hierüber auf das früher Gesagte zu verweisen.

Mit dieser nahe liegenden Erklärung, so erheblich und inhaltsvoll die sich daran knüpfende Bemerkung Kants war, daß nicht in der Aufnahme der Wirklichkeit in das Bewußtsein, sondern in der transscendentalen Auffassung der Erkenntnißgegenstände, in der ihnen zu Grunde liegenden

Idee ihres Wesens ideale Wahrheit zu suchen sei, gab man sich nicht zufrieden. Das Räthsel sollte so zu sagen greifbar gelöst und damit aus der subjektiven Vorstellung hinaus der Weg zur objektiven Wahrheit gefunden werden. Dabei kam man, wie dieß schon in früherer Auseinandersetzung geschildert worden ist, in dem Bestreben, sich darüber klar zu werden, was eigentlich das geheimnißvolle Wesen sei, von dem Kant spreche, darauf, daß man sich das Ding an sich als etwas den Dingen unsichtbar Inwohnendes, gleichsam als den seelischen Extrakt, die Quintessenz, das Sublimat oder aber als die den Stoff in Bewegung setzende Erzeugungursache der Erscheinungswesen deutete. In diesem Sinn hat namentlich Schopenhauer der Frage beizukommen gesucht und den Willen als das wahre Ding an sich bezeichnet. Der Drang zu sein, der allem Vorhandenen innewohne und es hervorrufe, sei das innerste Wesen der Erscheinung, das unsichtbar Gestaltbildende und somit das, was eigentlich das Ding sei und seine Erscheinung für den Forscher, der hinter der sinnlichen Erscheinung nach ihrem Grund suche, bedeute. Es ist jedoch bei der Kant'schen Anerkennung der Realität als solcher, der Erscheinung, die als solche eine Wirklichkeit habe, untersucht, erforscht und zum Gegenstand des Wissens gemacht werden könne, sofort einleuchtend, daß wenn Kant von dem Ding an sich sprach, er dabei nicht von der sinnlichen Erscheinung als von einem bloßen, dem geistigen Auge ein Wahnbild vorgaukelnden Scheinwesen reden, damit nicht sagen wollte, die sinnliche Erscheinung sei nur eine trügerische Hülle dessen, was das Ding selbst sei,

oder, wie sich Schopenhauer ausdrückt, der Schleier der Maja, der sich über das wahre Sein täuschend hinbreite, sondern daß er nur zum Bewußtsein zu bringen beabsichtigte, es müsse dahingestellt bleiben, ob die sinnliche Wahrnehmung, welche der Mensch von den Dingen erhalte, und die Vorstellung, die er sich gemäß seiner sinnlichen Wahrnehmung von denselben mache, mit ihnen ganz, theilweise oder gar nicht übereinstimme. Kants Ding an sich kann also niemals mit der Schopenhauer'schen Ausdeutung dieses Begriffs zusammentreffen. Schopenhauer führt die Frage, von der es sich handelt, auf ein ganz anderes Gebiet. Kant will für die Erkenntnistheorie feststellen, was von der Wahrnehmung eines Dings zu halten und daß derselben nur der Wert der Erzeugung einer subjektiven Vorstellung, die ihm übrigens empirisches Wissen der Wirklichkeit ist, beizulegen sei, Schopenhauer mit seiner Erklärung, daß der Wille das Ding an sich sei, begibt sich damit auf das Gebiet der Spekulation über das Problem des Seins und verlegt die Untersuchung auf das der Ausmittlung des Grundes der Erscheinungen. Seine Erklärung wird also zu einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Allerdings hängt Beides mit einander zusammen, aber es deckt sich nicht. Gänzlich unrichtig ist es somit, wenn Schopenhauer für sich in Anspruch nimmt, mit seiner vermeintlichen Entdeckung, daß der Wille der Grund alles Vorhandenen sei, welche in einer späteren Ausführung beleuchtet werden soll, zugleich das Kant'sche Ding an sich gefunden zu haben.

Objekt und Subjekt.

„Kein Objekt ohne Subjekt.“ Dieser von dem Engländer Berkeley aufgestellte Satz wurde durch Kant in die erste Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft aufgenommen, in den spätern Ausgaben aber von ihm verlassen und erst auf das Betreiben Schopenhauers, wie dieser in seinem Hauptwerk bei Darstellung der Kant'schen Philosophie versichert, von Rosenkranz in dessen Sammlung der Kant'schen Werke so, wie ihn die erste Ausgabe enthalte hatte, wieder hergestellt. Es ist jedoch entweder eine nichts sagende, Kants unwürdige und darum gewiß nicht in diesem Sinn von ihm aufgenommene Platttheit oder eine nur aus einem verunglückten Sprung in der Schlußfolgerung erklärliche unrichtige Behauptung. Geleugnet soll dabei nicht werden, daß die in dem angeführten Satze ausgesprochene Behauptung auf den ersten Anblick eine überraschende Enthüllung zu enthalten und ein unerwartetes Licht auf das Wesen des Objekts zu werfen scheinen kann. Es ist daher auch begreiflich, daß Kant, dessen dialektischer Denkweise Antithesen entsprachen und der es liebte, durch nahes Aneinanderrücken zweier in einem inneren Zusammenhang stehenden Begriffe

ein helles Schlaglicht auf den Gegenstand seiner Untersuchung zu werfen, von der grammatikalischen Nichtigkeit des Satzes, an die sich weitere Schlussfolgerungen wie von selbst zu knüpfen schienen, geblendet, denselben adoptiren, daß auch der von dem vermeintlichen Werte des Satzes gleichfalls getäuschte, über den Ruhm seines großen Lehrers und der Ehre seines unbestechlichen Scharfblicks eifersüchtig wachende Schopenhauer den Ausspruch als eine durch Kants Autorität vertretene unverlierbare Wahrheit ansehen und sich deshalb um seine Wiederherstellung in der Sammlung der Kant'schen Werke bemühen konnte. Dennoch war solches eine unerlaubte Anmaßung und eine zweifellose Impietät gegen Kant. Denn wenn dieser durch seine Ausrückung der in dem Satz aufgestellten Behauptung aus seiner Kritik der reinen Vernunft stillschweigend erklärt hatte, daß er den Satz als irrig oder wenigstens irreführend erkannt habe und nicht weiter als seine Meinung gelten lassen wolle, so war er vollständig dazu berechtigt und in seinem philosophischen Gewissen aufgefordert, in den späteren Ausgaben seines genannten Werkes sich einer solchen Behauptung zu entledigen und niemand befugt, ihm den von ihm erkannten Irrtum wieder aufzulasten.

Daß das über den Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ ausgesprochene Urtheil wolbegründet ist, das wird sich mit wenigen Worten beweisen lassen. Soll der Satz heißen: Einen Gegenstand der Betrachtung gibt es nur, wenn ein ihn Betrachtender vorhanden ist und ist hiemit das Betrachten des Gegenstandes in den Vordergrund gerückt, so ist zwar der Satz richtig, aber auch eine zweifellose

Trivialität. Dem Passivum steht selbstverständlich ein Aktivum gegenüber. Niemand wird also bestreiten, daß wo kein Subjekt ist, welches betrachtet, auch kein Objekt der Betrachtung unterworfen, kein Objekt da ist, das betrachtet wird. Einen Fortschritt in Erforschung der Wahrheit, ein neues philosophisches Wissen wird es aber niemand heißen. Ganz anders verhält es sich dagegen, wenn in dem Satz nicht das Betrachten sondern das Sein es ist, was betont werden und ihm seine Bedeutung verleihen soll. Ist der Sinn desselben der: Wo kein Subjekt ist, in dessen Denkvermögen sich das Objekt darstellt, in dem es zur Vorstellung wird, da existirt es überhaupt nicht, da ist überhaupt nichts vorhanden, was für sich ein Dasein hätte, dann enthält der Satz freilich etwas ganz Neues und, wenn es wahr ist, eine Enthüllung ersten Rangs. Er ist aber nicht allein unerwiesen, sondern grundfalsch und eine sichtlich durch die Antithese, vermöge welcher Subjekt und Objekt als Aktivum und Passivum sich gegenüberstehen und sich als solche gegenseitig bedingen, erzeugte Verstandesverirrung, wie sie freilich nach Kant im Fichte'schen Idealismus und einzelnen Paradoxieen Schopenhauers, wovon unten eine angeführt werden soll, weitere Blüten trieb, und auch Hegel angesteckt zu haben scheint, wenn derselbe den Gedanken, das Denken und Bewußtwerden, als die reale Grundlage der Welt angesehen wissen will. Um den Satz als wahr anzuerkennen, müßte bewiesen sein, daß nicht bloß die Betrachtung, das ist das Bestreben des Subjekts einen bestimmten Gegenstand in sein Bewußtsein und seine Vorstellung aufzunehmen, sondern der Gegenstand selbst ein

Erzeugniß des Vorstellungsvermögens des Subjekts sei. Der Beweis dieses ungeheuerlichen, schon mit dem Begriff einer zwischen Sein und Vorstellung bestehenden Verschiedenheit unvereinbaren Satzes ist aber so wenig geführt, daß vielmehr jedermann, ohne dafür eine philosophische Begründung zu verlangen oder zu vermissen, vom Gegentheil überzeugt ist und als wahnsinnig erscheint, wer im wachen Zustande zwischen der Welt seiner Vorstellungen und der des realen Seins nicht zu unterscheiden im Stande ist. Gleichwie jeder Vernünftige sich sagt, daß Blütenpracht über Eis und Schnee auf unzugänglichen Bergeshöhen, von deren einsamer, kein Auge erfreuender Schönheit ein dahin verirrter Alpenbesteiger erzählt, auch dann existirt und sich entfaltet haben würde, wenn sie kein Sterblicher erblickt hätte, so wird umgekehrt kein geistig Gesunder, und wäre er von einer noch so lebendigen produktiven Phantasie, glauben, daß sie mit ihrer Kraft, Vorstellungen zu erzeugen, am Strande des Eismeeers die reale Entstehung von Palmen hervorrufen könne oder daß sich aus den vorüberhuschenden Traumbildern oder Phantasieen eines Schlafenden oder Delirirenden reale, wenn auch ebenso rasch wieder in ein Nichts verschwindende Objekte erzeugen.

Hiermit wird übrigens keineswegs der Satz, daß alles sinnlich Wahrnehmbare dem Sinnenwesen nur dasjenige ist und so erscheint, wie es in seine Vorstellung eintritt, aufgehoben oder irgend beeinträchtigt. Das Ding an sich nach seiner eigentlichen Wesensbeschaffenheit ist, das hat Kant zum Bewußtsein aller Denkenden gebracht, nicht erkennbar; daß es aber existirt, nicht eine bloße Vorstellung

ohne wirklichen, realen Inhalt ist, das beweist die von ihm ausgehende Wirkung. Diese Wirkung, welche darin besteht, daß das Objekt in den Sinnesorganen der mit ihm in Beziehung tretenden eine übereinstimmende Vorstellung von seinem realen Vorhandensein hervorbringt, könnte nicht eintreten, wenn nicht eine zu ihrer Hervorbringung qualificirte, als Ursache wirkende Realität da wäre; wie denn auch diese Wirkung nicht eintritt, wo die vermeintliche Wahrnehmung nur eine Wahnvorstellung des Subjekts ist. Das Objekt hat eine vom Subjekt unabhängige Realität und der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ ist also durch sein direktes Gegentheil zu ersetzen: Das Objekt hat ein Sein, wenn ihm auch niemals ein Subjekt gegenübertritt. Nur die Vorstellung, die sich das Subjekt von der Beschaffenheit des Objekts macht, ist ein Erzeugniß seiner Subjektivität, nicht das Objekt selbst; nicht daß es ist, wird durch das Vorhandensein eines mit ihm in Beziehung tretenden Subjekts bewirkt, sondern daß eine Vorstellung von ihm entsteht. Es ist daher keine richtige Schlußfolgerung, wenn Schopenhauer meint, daraus daß die Welt sammt allen Weltwesen nur darum für uns existire, weil wir durch unsere Sinne eine Vorstellung von ihr erhalten, schließen zu können, daß, wenn es keine erkennenden Wesen gäbe, auch die Welt selbst, da sie für niemand da wäre, nicht existiren würde. Denn wenn auch die Welt für unser Bewußtsein nur existirt, weil wir uns von ihr eine Vorstellung zu machen und so, wie wir sie uns vorzustellen im Stande sind, so folgt daraus doch nicht, daß sie nur durch unser Bewußtsein existirt. Im Gegentheil,

der kausale Zusammenhang zwischen der Welt und der in unser Bewußtsein tretenden Vorstellung von ihr ist, daß unser Bewußtsein die Wirkung der ursächlich durch Vermittlung unserer Sinne wirkenden Welt, die Welt somit die Ursache und also real vorhanden ist. Daß die Welt für uns nur existirt, wenn sie für unser Subjekt zum Objekt wird, beweist nicht, daß sie an sich nicht existirt, wenn sie nicht in uns zur Vorstellung wird.

Die Richtigkeit dieser Auffassung des Wesens des Objekts hat denn auch Schopenhauer in § 5 seines Hauptwerks „Die Welt als Vorstellung und Wille“ anerkannt, womit freilich seine erwähnte Bemühung bei Herausgabe der Kant'schen Werke vollends unbegreiflich erscheint; denn obgleich der Hauptgedanke des Theils seines Werkes, der „die Welt als Vorstellung“ auffaßt und erklärt, dem Fichte'schen Idealismus entlehnt ist, warnt er an der bezeichneten Stelle vor dem „großen (von Fichte seiner Philosophie zu Grunde gelegten) Mißverständniß“, „daß weil die Anschauung durch die Erkenntniß der Kausalität vermittelt sei, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Ursache und Wirkung bestehe“; und namentlich sagt er hier von Fichte, „er mache das Objekt zur Wirkung des Subjekts,“ während doch „blos dem durch Vernünfteln verschrobenen Geiste es einfallen könne, über die Realität der Welt zu streiten.“

Im Widerspruch mit diesen seinen Auslassungen über die Philosopheme Anderer steht es freilich, wenn Schopenhauer an einer andern Stelle, in § 87 des zweiten Bandes seiner „Parerga und Paralipomena“ sagt: Die allem Leben

auf der Erde vorhergegangenen geologischen Revolutionen seien, als sie sich ereignet haben, in keinem Bewußtsein dagewesen, somit, da sie sich in keinem Subjekt haben widerspiegeln können, überhaupt nicht gewesen, sie seien „im Grunde bloß hypothetisch“ und ihre Existenz so, wie wir sie uns nun vorstellen, „habe davon abgehängt, daß nachher auf unserem Planeten Subjekte, das ist jener Vorgänge sich bewußt werdende Wesen entstanden seien.“ Gerade daß sich Schopenhauer bei Erörterung dieser Vorgänge an den von ihm in den Kant'schen Schriften wiederhergestellten Lehrsatz erinnerte, beweist, wie er selbst den Widerspruch fühlte, in den er sich durch ihn mit unleugbaren Thatfachen versetzt sah; und so hatte er sich ja selbst darüber ausgesprochen; diese Thatfachen hätten ihn freilich von der Unrichtigkeit jenes Satzes überzeugen sollen, anstatt daß er ihn, unähnlich Kant, eigensinnig festhielt und durch eine wahrhaft lächerliche oder bemitleidenswerte Sophisterei, die ihm selbst als eine solche unmöglich verborgen bleiben konnte, mit dem offen vorliegenden Thatbestand in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Das mußte sich auch Schopenhauer, der in der angeführten Stelle seines Hauptwerks über den Fichte'schen Idealismus mit so gutem Grunde den Stab gebrochen hatte, aufdrängen, daß die Vorgänge gewesen, real und dieselben gewesen wären, auch wenn nie ein Mensch, der sie in sein Bewußtsein aufgenommen, die Erde betreten hätte.

Raum und Zeit.

Während gemeinhin Zeit und Raum wie Weltmächte, die ein für sich bestehendes eigenes Dasein haben, angesehen werden und unschädlich, wenn schon ohne ein eigentliches Verständniß dessen, was sie sind, so aufgefaßt werden können, macht Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ mit Recht geltend, daß sie keine Realität an sich haben, daher auch nicht wahrgenommen werden können. Obgleich aber Zeit und Raum hienach kein selbständiges, ein für sich bestehendes Objekt darstellendes Dasein haben, so folgt daraus doch nicht, daß sie bloß der Subjektivität angehörig und von ihr erzeugt, daß sie, wie Kant von ihnen aussagt, indem er sie als in der menschlichen Vernunft a priori vorhandene Anschauungen bezeichnet, bloße „Formen der sinnlichen Anschauung“ seien. Denn nicht Alles, was für sich selbst kein reales, als Sondererscheinung wahrnehmbares Objekt ist, muß um deswillen ein Ergebnis der geistigen Thätigkeit des Betrachters, das ist subjektiv sein. Wie Raum und Zeit, so hat auch die Kraft kein für sich bestehendes, selbständiges Dasein und dennoch gehört sie dem Objekt, mit dem sie

verbunden ist, nicht dem Subjekte des Beschauers an. Wie sie sind Raum und Zeit nicht selbständiges Objekt, aber objektiv, insoferne sie am Objekt haften und sich äußern.

Raum und Zeit sind aber auch nicht Formen der sinnlichen Anschauung. Denn Anschauung ist die durch unmittelbare sinnliche Wahrnehmung eines Dings von demselben in dem Beobachter erzeugte Vorstellung, also durchaus subjektiv. Raum und Zeit gehören, wie die Kraft, den Dingen selbst an; sie bedingen die Formen ihrer Erscheinung. Daß sich in dem menschlichen Vorstellungsvermögen diese Formen der Erscheinung widerspiegeln, dieß ändert daran nichts und hat darin seinen Grund, daß der menschliche Geist von einer Wesensbeschaffenheit ist, daß er die Form, in der die Dinge zur Erscheinung kommen, in sich aufzunehmen und mit seinem Erkenntnisvermögen so innig zu verbinden vermag, daß sich sein Denken nur noch innerhalb dieser Form bewegt. Die Gesetze dieser Form sind mit andern Worten den logischen Gesetzen seines eigenen Wesens so harmonisch und anschlussfähig, daß er sie wie ursprüngliche Gesetze seines eigenen Wesens betrachtet und anwendet. Insoweit sind sie wie apriorische Gesetze der Denktätigkeit des menschlichen Geistes; sie treten vollständig in diese Eigenschaft ein und da sie die ausschließlichen Formen der Erscheinung, das ist diejenigen Formen sind, unter welchen allein eine Erscheinung überhaupt möglich und denkbar ist, so entzieht sich damit dem Geiste jede Möglichkeit, sich eine andere Form des Eintretens eines Dings in die Sinnlichkeit vorzustellen. Die Gesetze der Form stellen sich somit als der Form selbst inhärent

dar, sie entwickeln sich vermöge dieser Beschaffenheit mit logischer Notwendigkeit aus ihr und weil der Geist diese logische Notwendigkeit des der Form inwohnenden Gesetzes begreift, nicht weil er sie aus sich heraus a priori zu erzeugen und ohne eine je zuvor gehabte Anschauung nach ihnen die Form zu konstruiren im Stande wäre, erscheinen die Gesetze der Mathematik dem Geiste als a priori dem reinen Verstandesdenken innewohnende Gesetze. In gleicher Weise muß der Geist den Zeitbegriff auf jede Veränderung in der Erscheinungswelt unausbleiblich anwenden, weil er bei Allem, was geschieht, ein Vorher und Nachher unterscheidet, sich sonach dieser allgemeinen, ganz ausnahmslosen Erscheinungsform gemäß alle Bewegung und Veränderung nur in einer Aufeinanderfolge vor sich gehend vorstellen kann.

Es ist also keineswegs so zweifellos, wie Kant meint, daß Raum und Zeit Begriffe seien, die der Mensch nicht der Erfahrung entnehme, sondern Anschauungen, die seinem Geiste bezüglich des in die Erscheinung Tretenden a priori innewohnen. Daß über Raum- und Zeitbemessungen auch bei geistig Wolbeschaffenen Täuschungen möglich sind, soll nicht als Beweis dafür, daß es sich hierbei nicht um ein vom Wesen des Geistes unzertrennliches Wissen handeln könne, angeführt werden; denn Gleiches ist auch in Betreff der Anwendung der logischen Gesetze des Geistes eine Möglichkeit; daß aber das Kind den Raum- und Zeitbegriff erst erlernen und in sein Denken aufnehmen muß, was nicht der Fall wäre, wenn er sich a priori darin befände, das muß jedem aufmerksamen Beobachter der Ent-

wicklung der kindlichen Geistes­thätigkeit klar werden. Als problematisch kennzeichnen sich hiemit alle Folgerungen, die Kant daraus ableitet, daß Raum und Zeit Anschauungen der sinnlichen Wirklichkeit seien, welche dem menschlichen Geist a priori innemohnen.

Wenn nun aber Raum und Zeit weder der bloßen Subjektivität angehören, weder bloße Formen sind, in welchen sich das Wahrnehmungsvermögen des Betrachters der sinnlichen Erscheinung der Dinge bemächtigt und dieselbe in sein Bewußtsein überführt, noch auch selbst ein für sich bestehendes objektives Dasein haben, obwohl sie als zum Wesen der Erscheinung gehörig an sich objektiv sind, so können sie, wie sie schon oben bezeichnet wurden, nur die Form der Erscheinungen bedingen, nur die Art und Weise sein, wie die Dinge zur Erscheinung kommen, das ist in die Sinnlichkeit eintreten und in ihr ein Dasein haben. Obgleich selbst ohne ein objektives selbständiges Sein gehören sie doch dem Objekt und nicht der subjektiven Auffassung an und sind die Formen, in welchen das Objekt zur Erscheinung kommt, gleichwie alle stofflichen Kräfte, obgleich an sich gleichfalls ohne ein eigenes Dasein, dem Objekte angehören und Eigenschaften der materiellen Dinge sind.

Es bleibt daher ganz richtig, wenn Kant vom Raume sagt, seine Vorstellung bedeute nichts, er sei ein Nichts, sobald man von den Bedingungen absehe, unter welchen er allein zur äußeren Anschauung werden könne. Aber nicht deswegen, weil er bloß in der Vorstellung des Subjekts existirt, sondern daraus allein, weil er die Bedingung des Sichdarstellens des Objekts in der Wirklichkeit ist, das Ob-

jetzt nur in der Form der räumlichen Ausdehnung zur Erscheinung kommt, ein sinnliches Dasein hat, entwickelt sich der Begriff des Raums. Es ist also dieser Begriff, um ihn mit einem Ausdruck Kants zu bezeichnen, ein transscendentaler Begriff, er ist lediglich die Erhebung des Erfahrungsfaßes in die Idealität, daß kein sinnlich wahrnehmbares Ding ohne Ausdehnung ist. Ihr, nicht der Realität ist es entnommen, wenn man von einem Raume abgesehen von den Dingen, an welchen er zur Erscheinung kommt, als hätte er ein selbständiges Dasein, spricht. Ihr gehören die sich aus den drei Dimensionen der Ausdehnung logisch entwickelnden Gesetze der Geometrie an. Es erscheint daher auch der Satz, alle Dinge existiren im Raume, gleichbedeutend mit dem, alles sinnlich zur Erscheinung Gelangende ist nur in der Form einer sinnlich wahrnehmbaren Ausdehnung denkbar. Daß man anscheinend nicht umgekehrt sagen kann, der Raum sei nicht ohne sinnlich wahrnehmbaren Inhalt denkbar, beweist nicht, daß der Raum ein eigenes selbständiges Dasein habe, daß er mit andern Worten die selbständig existirende Form sei, worin die Dinge zur Erscheinung kommen; denn daß man sich einen vollständig leeren Raum, einen Raum ohne Inhalt denken zu können meint, rührt nur davon her, daß die Durchsichtigkeit der Luft in dem Wahrnehmungsvermögen die Täuschung erzeugt, es sei da nichts, wo bloße farblose Luft ist. Wol aber beweist diese Täuschung, der das Auge und durch das Auge das Vorstellungsvermögen verfällt, die Abhängigkeit der Begriffsbildung von der durch die Sinne vermittelten Wahr-

nehmung und die Möglichkeit der Entstehung eines Raumbegriffs, bei dem gänzlich vergessen ist, daß wenn vom Raume gesprochen wird, dabei im Grunde genommen nur von der Form der Erscheinung der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände und von der Ausdehnung als der ausnahmslosen Bedingung des sinnlich wahrnehmbaren Daseins der Erscheinungswesen die Rede ist. Die Form, die ein Erscheinungswesen annimmt, ist zugleich der Raum, den es einnimmt und der es begrenzt. Die Form ist veränderlich und mit ihr ist es auch der von ihr eingenommene Raum. Dehnt sich ein Erscheinungswesen aus, so dehnt sich mit ihm der Raum aus, worin es zur Erscheinung kommt. Die Täuschung aber, daß es einen von seinem Inhalt unabhängigen und nur einen Raum gebe, worin sich die Erscheinungswesen bewegen und von dem sie einen Theil einnehmen, wird dadurch herbeigeführt, daß es stoffliche Dinge gibt, wovon vorzüglich die Luft und das Wasser hervorzuhellen sind, die vermöge ihrer Beschaffenheit sogleich an die Stelle eines sich zurückziehenden, das ist seine räumliche Ausdehnung vermindernden oder verändernden Gegenstandes treten oder auch bei jedem Vorrücken eines ihre Widerstandskraft überwindenden Gegenstandes nach ihrer Sphäre hin sich entsprechend zurückziehen und damit die Form ihrer eigenen Erscheinung, die Gestalt und Begrenzung ihrer Ausdehnung unausgesetzt im Zusammengrenzen mit andern Erscheinungsgegenständen verändern. Weil die Form eines Erscheinungswesens zugleich der Raum ist, den es einnimmt, so folgt auch daraus, daß jeder Gegenstand ein von den andern abgegrenztes Dasein hat, von zwei Gegenständen

der eine nicht zugleich da sein kann, wo der andere ist; hieran ändern auch chemische Mischungen und Verbindungen nichts, bei denen man vielleicht zu sagen versucht sein könnte, daß hier die Bestandtheile der Mischung sich in demselben Raume befinden, und zwar deßhalb nicht, weil hier diese Bestandtheile als solche nicht mehr existiren, sondern an ihre Stelle der neue, durch die Mischung erzeugte Gegenstand getreten ist. Es wird also mit dem Begriff des Raums nur der aus der Erfahrung stammende Satz, daß nichts sinnlich Wahrnehmbares ohne Ausdehnung sein kann, ausgedrückt. Hätte der Raum an sich eine Realität, so gäbe es auch die Möglichkeit eines sinnlich wahrnehmbaren Nichts. Das Nichts aber ist seinem Begriffe nach die reine Negation alles Vorhandenen, also ohne ein Dasein, es hat somit auch keine Gestalt, ist weder begrenzt noch unbegrenzt, weder licht noch finster, noch kann es vom Licht durchflutet werden. Es muß also auch zwischen den Gestirnen ein Etwas existiren, es kann auch dort keinen leeren Weltraum geben.

Wie aber der Raum für das Dasein, so ist die Zeit die Form für das Werden und Geschehen. Sie haftet nicht den Dingen an, ist nicht wie die dem Stoff als solchem innewohnende Kraft eine Eigenschaft derselben, sondern die Form des Eintritts dieser Kraft in die Erscheinung. Sie ist, was Kant mit Unrecht verneinen zu können meint, wie der Raum ein empirischer, von der Erfahrung, daß Ursache und Wirkung in einer Aufeinanderfolge bestehen, abgeleiteter Begriff. Weil den Menschen die Erfahrung so denken gelehrt hat, kann er sich kein Geschehen,

keinen Vorgang im Geistigen oder Materiellen denken, ohne damit die Vorstellung eines Vorher oder Nachher zu verbinden. Alles Vorher und Nachher tritt aber ein in Folge eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen einem Vorhergegangenen und Nachfolgenden. Die Zeit ist also, da es kein Nachher gibt, das nicht in irgend einem Vorher seinen kausalen Ursprung hätte, das Kausalitätsgesetz in der Erscheinung. Demgemäß gehört sie nicht der bloßen Subjektivität des Betrachters, nicht dem von der Wahrnehmung der Erscheinungen angeregten Verstande an, sondern ist objektiv die Form der Erscheinung, in welcher diese dem Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen zugänglich wird. Wegen dieser ihrer Beschaffenheit, die alle Erscheinungsform, somit auch deren Wechsel bedingt, ist es unmöglich, sich die Zeit als aufgehoben zu denken, wenn man sich nicht alles Werden und Geschehen als aufhörend, eben damit aber, da es in der Kausalität seinen Ursprung hat, das Gesetz der Ursache und Wirkung als erloschen vorstellt. Der Zeit- und der Kausalitätsbegriff würden also in einen und denselben Begriff zusammenfallen und der Zeitbegriff nur die äußere Wirkung, der Kausalitätsbegriff den inneren Grund und Ursprung der Aufeinanderfolge hervorkehren, wenn sich nicht doch eine Verschiedenheit darin kundgäbe, daß nicht alles Vorher gleichbedeutend mit Ursache und alles Nachher mit Wirkung ist. Dessenungeachtet gibt es eine Zeit nur, weil es eine Kausalität gibt, und findet der damit auf den ersten Anblick anscheinend im Widerspruch stehende Erfahrungssatz, daß für die Wirkung, welche in dem Nachher eintritt, nicht notwendig das wenn auch regel-

Raum und Zeit.

(Fortsetzung.)

Ein Wagniß ist es freilich, von einem Irrtum zu reden, woran die Elementarlehre der Weltanschauung eines Denkers wie Kant leide. Und dennoch mußte es, wie in der vorhergehenden Untersuchung auseinandergesetzt ist, in Betreff seiner Lehre von Raum und Zeit geschehen. Aber gerade weil man sich dabei mit einem so überragenden Geist in Widerspruch zu setzen hat und weil dessen Aufstellungen für unser spekulatives Denken so mächtig und einflußreich sind, ist es geboten, nach Kants eigenem Vorgang, da ihm auch die *veritas magis amica* war als Plato und Aristoteles, die kritische Sonde tief genug zu führen und wiederholt anzulegen. Geschieht dieß aber bezüglich des Kant'schen Lehrsatzes, daß Raum und Zeit „apriorische Anschauungen des sinnlich Wahrnehmbaren“ seien, so muß man zu der Ueberzeugung kommen, daß der Satz unrichtig ist. — Man könnte sich, um die Unrichtigkeit zu beweisen, zunächst versucht fühlen, zu sagen, die Behauptung, es gebe apriorische Anschauungen, enthalte einen Widerspruch in sich selbst, da die Anschauung ein Angesehenes voraussetze, somit

a priori, ehe ein Angesehantes da sei, es keine Anschauung geben könne, ein durch Anschauung erworbenes Wissen aber ein Erfahrungswissen, also das Gegentheil eines apriorischen sei. Es wäre jedoch darauf zu erwidern, daß mit Aufstellung des Satzes, Raum und Zeit seien apriorische Anschauungen nicht behauptet werde, daß diese Anschauungen, schon ehe ein Angesehantes da sei, im erkennenden Geiste bestehen, sondern nur, daß der Geist so beschaffen sei, daß sie eintreten müssen, sobald sich ihm ein Anzuschauendes biete. Eine *contradictio in adjecto* enthält also der Satz nicht. Wenn aber auch dieser Einwand nicht erhoben werden kann, so ist dennoch gewiß, daß es kein reineres Vernunftwissen dessen gibt, was nur die Erfahrung und die der Erfahrung zu Grunde liegende Anschauung dem Bewußtsein bieten kann. Dieß hat Kant selbst vielfach anerkannt und anderwärts nachdrücklich betont. Wie könnte also ein nur aus sinnlich Vorhandenem und Angesehantem entspringendes Wissen dem menschlichen Erkenntnißvermögen schon a priori möglich sein, so daß ihm nicht erst durch die Erfahrung diese Form für die Anwendung seines Denkens auf Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung geliefert würde? Es ist demnach unbestreitbar, daß eine apriorische Anschauung ein Un Ding und mit der von Kant aufgestellten Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und reinem Vernunftwissen die an das letztere erfolgte Zuweisung von Vorstellungen, die nur durch sinnliche Wahrnehmung gewonnen werden, unvereinbar ist.

Aber, sagt man vielleicht, was den Raum betrifft, so beweise ja die Geometrie, insofern sie die reine Formel der

Gesetze liefert, die auf jedes beliebige, auch das nur gedachte sinnlich Wahrnehmbare Anwendung finden, daß es ein auf sinnliche Anschauung sich beziehendes Wissen gebe, das ganz allein auf sich selbst, dem zu jenen Gesetzen führenden Denken beruhe. Dieß ist die Erwägung, welche Kant zu seiner Annahme einer apriorischen Anschauung des sinnlich Wahrnehmbaren geführt zu haben scheint. Setzen denn aber jene Gesetze nicht eine bereits erlangte Vorstellung der Ausdehnung der Materie und zwar nach den drei Dimensionen der Höhe, Breite und Länge voraus, die ausschließlich der Sinnenwelt, also dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung angehört und was soll beweisen oder was berechtigt zu der Annahme oder auch nur Vermutung, daß diese Vorstellung im Geiste schon vorhanden sei, ehe ihn die Erfahrung mittelst sinnlicher Wahrnehmung von jener Beschaffenheit der Materie belehrt habe? Nichts gibt es, was darauf hinwiese. Wäre es so, es müßte Erscheinungen geben, an denen jenes Verhältniß zu Tage träte. Wäre ein Blindgeborener zu allgemeiner Verwunderung je einmal ein berühmter oder unberühmter Lehrer der Geometrie geworden, so hätte ihm der Tastsinn das Auge ersetzt haben müssen. Man muß die Begriffe der Ebene, des Dreiecks, Kreises, Kubus erst kennen lernen, um sodann nach logischen Regeln, das ist nach der Wesensbeschaffenheit des Erkenntnißvermögens, gemäß den Sätzen der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, die Gesetze der Bemessung des nach den drei Dimensionen Ausgedehnten und deren Anwendung analytisch und synthetisch daraus zu entwickeln. A priori liegen also aller-

dings diese Gesetze als Ausflüsse des logischen Denkens im Gebrauch des Erkenntnißvermögens, aber Anschauungen sind sie nicht und zu Anschauungen gelangt man durch sie nur in ihrer Anwendung auf sinnlich Wahrnehmbares, Empirisches, und zwar erst, nachdem der Geist sich in Folge unveränderlicher, alle seine sinnlichen Wahrnehmungen begleitender Erfahrung an diese Grundlage für sein Denken gewöhnt hat. Auch das Gesetz, das dann freilich nach logischer Konsequenz auch für noch unbekannte Größen gilt, läßt sich nur unter dieser Bedingung der vorangegangenen Erfahrung entdecken. — In ähnlicher Weise wie mit dem Raum verhält es sich aber auch mit der Zeit. Auch sie bietet an sich keine Anschauung, nichts, was an sich selbst eine sinnliche Wahrnehmung gewährt oder eine sinnliche Vorstellung bildet. Auch sie ist ein aus dem unveränderlich fortbauenden, in einer ununterbrochenen Aufeinanderfolge bestehenden Wechsel der Erscheinungen abgeleiteter Begriff, zu dem der menschliche Geist dadurch gelangt, daß er sich selbst als ein Beharrendes erkennt oder bewußt wird, an dem das Nacheinander der Erscheinungen vorüberzieht.

Die Begriffe von Raum und Zeit sind also nicht dem Geist a priori innewohnende Anschauungen des sinnlich Wahrnehmbaren, sondern in ihrem Ursprung ein empirisches Wissen und zur Denkform des Geistes nur vermöge der ihnen zu Grunde liegenden Allgemeinheit und Ausnahmslosigkeit der Erfahrung geworden. Sie haben aber auch, was Kant mit vollem Recht hervorhebt, an und für sich selbst keine Realität. Sie sind für den Menschen, also sub-

jektiv betrachtet, nur Formen seines Denkens. Aber diese Denkformen entsprechen einer dem Sein und Geschehen anhaftenden Eigenschaft, einer darin sich kundgebenden, mit allem sinnlich Vorhandenen und allem in die Erscheinung Tretenden verbundene Kraft und dem für die Manifestation dieser Kraft in der Weltordnung wirksamen Gesetz. Dieß hat Kant übersehen, wenn er Raum und Zeit in ihrer objektiven Bedeutung nicht zwar wie selbständige Wesen, aber doch als Weltmächte, aus denen für den Menschen die Erscheinungsformen der Weltwesen hervorgehen, auffaßte und ihnen als solchen ein eigenes, obwol sinnlich nicht wahrnehmbares Dasein beilegte.

Sie sind dieß nicht und es können daher auch nicht aus dieser ihrer vermeintlichen Wesensbeschaffenheit Schlußfolgerungen abgeleitet werden, wie von Kant und noch viel weiter gehend von seinen Nachfolgern geschehen ist. Was Raum und Zeit nach ihrer Wesenheit sind, das ist in der vorhergehenden Untersuchung angegeben. Sie sind nichts Anderes, als das begrifflich von der Erscheinung losgelöste, die Mannigfaltigkeit und Entwicklung der Erscheinungsformen hervorrufende allgemeine Gesetz, und da das Gesetz gleichbedeutend mit der die Erscheinung beherrschenden, ihre Wirksamkeit in Bewegung setzenden Kraft ist und die Bezeichnung als Gesetz nur die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihres Wirkens unter den gegebenen Bedingungen besonders hervorkehrt, daher nichts Anderes als die Aeußerung der sich in ihnen kundgebenden entsprechenden Kraft. Diejenige Kraft aber, welche den Raumbegriff erzeugt, ist die in der Ausdehnung aller materiellen Dinge sich in

sinnlicher Wirksamkeit manifestirende Kraft, vermöge welcher dieselben je nach ihrer Erscheinungsform nach den drei Dimensionen hin sich ausbreiten und unter Verdrängung anderer geringeren Widerstand leistender auszubreiten bestrebt sind, so zwar, daß sie in ihrem Zustand beharren, so lange sie nicht von einer stärkeren Kraft daraus vertrieben oder hinweggeführt werden und daß nicht zwei von ihnen dieselbe Stelle einnehmen können. Und ebenso ist die Kraft, welche dem Zeitbegriff zu Grunde liegt, nur die begrifflich zu einem eigenen Sein erhobene Wirksamkeit des in der Erscheinungswelt und zwar in der Materie wie im Geistesleben das Werden und Geschehen, die Veränderung, den Wechsel und die Wechselwirkung erzeugenden Kausalitätsgesetzes. Es ist der Zeitbegriff nur die Hypostasirung der Kraft, vermöge welcher alles Bestehende auf das neben ihm Vorhandene einwirkt, alles Erscheinungswesen sowol die Wirkung eines vor ihm in's Dasein Getretenen als die Ursache eines anderen Geschehens ist. Es ist die begrifflich von den Erscheinungen, an welchen sie sich offenbart, abgelöste, in der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung ihre Wirksamkeit darlegende Kraft, welche vermöge der unendlichen Zahl der wirkenden Ursachen und der ungleichen, oft größeren oft geringeren Raschheit ihrer Wirkungen die Unterbegriffe der Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit hervorruft und in der sich stets gleichbleibenden Umdrehung der Erde um ihre Ase ein Zeitmaß und damit die Möglichkeit einer Zeitvergleichung und Zeitberechnung liefert.

Daß hierin das Wesen der Begriffe von Raum und Zeit besteht, wird mit dem hier und in der vorangegangenen

nen Untersuchung Gesagten hinreichend dargethan sein. Noch weiter veranschaulicht es sich, wenn man sich vom Raum die Ausdehnung der ihn einnehmenden Materie und von der Zeit die kausale Aufeinanderfolge hinwegdenkt. Ohne eine Ausdehnung läßt sich überhaupt nichts Materielles denken, und ausgedehnt ist nur das sinnlich Wahrnehmbare, Materielle; nimmt man die Ausdehnung weg, so verschwindet also, eben weil die Materie allein und nichts außer ihr ausgedehnt ist, die Materie selbst und bleibt übrig nur das Nichts — denn die bloße Form, die Hülse, der leere Raum, wovon man etwa sagen würde, sie bleiben noch übrig, sind selbst ein Nichts, wenn man sich alle Ausdehnung davon hinwegdenkt —; wo aber nichts ist, da ist auch nichts, was einen Raum einnehmen könnte, denn ein Nichts, das einen Raum einnähme, wäre ein Etwas bezüglich des von ihm eingenommenen Raums; kraft des Satzes vom Widerspruch kann aber ein Nichts nicht zugleich ein Etwas sein; folglich verschwindet mit dem Hinwegdenken der Ausdehnung der Materie zugleich der Begriff des Raums. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem der Zeit. Denkt man sich aus der Erscheinungswelt das Kausalitätsgesetz hinweg, welches Ursache und Wirkung in einer Aufeinanderfolge mit einander verbindet, so hört mit der Kausalität alles Geschehen, alle Veränderung, aller Wechsel der Erscheinungen und Erscheinungsformen sowie der geistigen Vorgänge auf und bleibt übrig zwar nicht das leere Nichts, aber eine in unveränderlich gleicher Gestalt ausgebreitete, todtliegende Materie ohne Licht und Leben mit einem in ihr verschlossenen Geist, der, weil Ursache und

Wirkung ihre Kraft und Bedeutung verloren haben, nichts schafft, belebt und beseelt und weil auch in ihm selbst jede Bewegung und Veränderung aufhört, nichts denkt, erkennt und will. Wo aber Materie und Geist alle Wirksamkeit und Thätigkeit einstellen, da ist auch nichts mehr, woran eine Bewegung und Veränderung, nichts woran ein Fortschreiten, wie es im Begriff der Zeit liegt, sich offenbaren könnte; mit dem Aufhören der aus dem Kausalitätsgesetz entspringenden Aufeinanderfolge hört also auch die Zeit selbst auf.

In ihrem innersten Wesen ergründet sind dem Ausgeführten zufolge die Begriffe von Raum und Zeit bloße Abstraktionen aus empirischen Wahrnehmungen, Zusammenfassungen der in ihnen sich kundgebenden Kraftäusserungen, welche die Wirkung der Ausdehnung alles sinnlich Wahrnehmbaren, materiell Daseienden, und die Aufeinanderfolge alles Geschehens hervorbringen. Es darf nicht stutzig machen, wenn Kant, weil er dieses ihr Wesen verkannte, in seiner „Kritik der reinen Vernunft“, was insbesondere den Raum anbelangt, die Meinung ausspricht, daß wenn man den Raum für eine den Dingen selbst zukommende Eigenschaft erkläre, man unvermeidlich zu der von dem englischen Idealisten Berkeley aufgestellten Theorie geführt werde, daß weil ein Raum nicht existire, auch Alles, dem er als unabtrennliche Bedingung anhänge, „ein Unding“ sei, daß man mit andern Worten dann annehmen müsse, die Vorstellung der ganzen Erscheinungswelt beruhe auf subjektiver Täuschung, sei ein bloßes Scheinbild, das im Subjekt entstehe. Denn nur dann, wenn an die Stelle

des Raums nichts Anderes träte und kein anderer Begriff zu setzen wäre, könnte möglicher Weise die angegebene Folge eintreten, nicht aber wenn, wie solches in der That der Fall ist, der Raum zwar für nichts an und für sich selbst Bestehendes sondern für eine den materiellen Dingen wesenhaft zukommende Eigenschaft erklärt, zugleich aber in dieser Eigenschaft die Kraft erkannt wird, vermöge welcher die Materie, weil sie ausgedehnt ist, in die Erscheinungsformen, die sich als materielle Dinge darstellen, eingeht. Kant anerkennt ja, daß Raum und Zeit kein selbständiges Dasein haben, daß also es keinen leeren Raum außerhalb der Materie und keine leere Zeit außerhalb des Wechsels der Dinge und Erscheinungen gebe; hätte er also den schon von Leibnitz der Forschung hinterlassenen Fingerzeig, daß der Raumbegriff in der Ausdehnung der Materie seinen Ursprung habe und seine eigene Erkenntniß, daß ohne einen Wechsel der Erscheinungen keine Zeit sein würde, weiter gedacht, so hätte er folgerichtig auf die gegebene Erklärung des Raum- und Zeitbegriffs geführt werden müssen. Es hätte sich dann in dieser Aufstellung für ihn auch die Antinomie der reinen Vernunft lösen müssen, daß ein Anfang der Welt ebenso undenkbar und unmöglich sei wie eine Anfangslosigkeit derselben, weil Raum und Zeit so wenig einmal nicht gewesen sein als ohne Anfang bestanden haben können; die Frage hätte dann eine ganz andere werden müssen, die nämlich, wie sich die Vernunft des endlichen Wesens zum Unendlichkeitsbegriffe verhalte.

Ist mit dem Auseinandergesetzten dargethan, daß das eigentliche Wesen des Raums und der Zeit gemeinhin und

selbst von Philosophen nicht in seiner wahren Natur erkannt wird, so ist übrigens damit nicht gesagt, daß nicht auch fernerhin diese Begriffe in dem bisher mit ihnen verbundenen Sinn beizubehalten seien. Es kann nicht beabsichtigt sein, daß künftig von einem Gegenstande der Betrachtung, wenn man ihn als einen der endlichen Erscheinungswelt angehörigen bezeichnen will, künftig nicht mehr gesagt werden solle, er existire in Zeit und Raum, oder nicht mehr von Gesetzen des Raums und den Wirkungen der Zeit geredet werde. Die beiden Begriffe in dem von jeher mit ihnen verbundenen Sinn sind geradezu unentbehrlich. Nur soll man sich nicht verleiten lassen, Schlußfolgerungen daran zu knüpfen, die auf einer unrichtigen Auffassung oder einem ungentügenden Verständniß der wahren Natur dieser Begriffe beruhen. In welche Phantastereien man dabei durch ein dialektisches Gedankenfortspinnen, „durch Vernünfteln“, wie es Kant nennen würde, geraten kann, haben namentlich J. G. Fichte und Schelling, und in welche Gedankenspielerien, insbesondere Hegel und J. G. Fichte bewiesen. Die darüber von Steudel in seiner „Philosophie im Umriss“ (Band 1, S. 317 ff.) gegebene Zusammenstellung ist in hohem Grade belehrend.

Die Wirklichkeit und ihr Verhältniß zur Materie und zu Raum und Zeit.

In Ausführung seines Satzes, daß die Unterscheidung zwischen Geist und Materie unphilosophisch und falsch, die Materie vielmehr nur das Sichtbarwerden des Willens sei, worauf zurückzukommen ist, spricht Schopenhauer die Meinung aus (vergl. Parerga und Paralipomena Band 2 § 75): Weil es einen Raum und eine Zeit als apriorische Denkformen des Intellekts gebe und diese in ihrem Zusammentreffen dasjenige erzeugen, was als Wirklichkeit zur Erscheinung komme, so gebe es das, was Materie heiße, und wäre diese ohne ein Sein an einem bestimmten Orte zu einer bestimmten Zeit nicht denkbar. Diese Behauptung, die in seiner Abhandlung über „die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ weiter ausgeführt ist, kann jedoch geradezu umgedreht und mit nicht weniger Recht gesagt werden: Weil die Materie nicht ohne eine in die Sinne fallende Ausdehnung denkbar ist, und ebenso ohne eine Wirklichkeit auf andere Materie in der Wirklichkeit

nirgends existirt, insoferne es keinen Stoff, dem nicht stoffliche Kräfte innewohnen, gibt, so erzeugen sich die Begriffe des Raumes und der Zeit. In der Ausdehnung liege nämlich der Begriff eines Raumeinnehmenden und in der Wirksamkeit der einer Aufeinanderfolge eines Verursachenden und Verursachten, das ist der Begriff der Zeit. Es sei also Raum und Zeit durch das Vorhandensein der Materie und die in aller Veränderung eines Zustandes wirksam werdenden Kräfte bedingt. Dies ist auch in der That die richtige Beurtheilung des Verhältnisses. Ist aber solches der Fall, so ergibt sich daraus, daß die Behauptung Schopenhauers grundfalsch wäre, wenn ihr Sinn nicht bloß dahin gieng, daß die Vorstellung von sinnlich wahrnehmbaren Dingen immer eine räumlich-zeitliche sei, somit für den Intellekt die Wirklichkeit in dieser Form sich darstelle, für ihn sich erzeuge. Hätte man sie so zu verstehen, daß Raum und Zeit nicht bloß die Erscheinungsform der Materie bedingen, sondern ihr Sinn wäre, die Materie werde durch das Zusammenwirken von Raum und Zeit erzeugt, so würde mit dieser Ableitung des Vorhandenseins der Materie von demjenigen, was durch das Zusammentreffen von Raum und Zeit in einem bestimmten Objecte sich als Wirklichkeit sinnlich erkennbar macht, der Begriff der Wirklichkeit mit dem der Materie geradezu identificirt. Schopenhauer ginge damit viel weiter als Kant, sein Lehrer in der transcendentalen Aesthetik; dieser nennt Raum und Zeit nur „die formalen Bedingungen des Mannigfaltigen der Anschauung“. Wichtig ist das allein, daß man unter der sinn-

lich vorhandenen Wirklichkeit die Erscheinung dessen, was ist, an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit zu verstehen hat, mit anderen Worten durch Raum und Zeit nicht das Ding selbst, sondern nur die Art und Weise seines in die Erscheinung Tretens hervorgebracht wird. Sein Bestehen nach den ihm innewohnenden Gesetzen ist etwas ganz Anderes als die von Raum und Zeit bedingte Form seines Bestehens und die dieser Form entsprechende, von ihm im Intellekt des Subjekts sich bildende, aus der Wahrnehmung der Sinne in die Wahrnehmung des Verstandes übergehende Vorstellung. Nur weil zu jenen Gesetzen, die in der Art ihrer Wirksamkeit als Kräfte sich geltend machen, Ausdehnung und Kraftäußerung gehören und der menschliche Geist die den Objekten vermöge ihrer Ausdehnung und Wirksamkeit zukommenden Eigenschaften von der Materie der Objekte selbst unterscheidet, gelangt der Mensch zu den Begriffen von Raum und Zeit. Die Begriffe von Wirklichkeit und Materie decken sich also nicht; wie solches der Fall sein müßte, wenn die Schopenhauer'sche Behauptung so zu verstehen wäre, wie sie allerdings nach ihrem Wortlaut zu verstehen ist, daß die Materie durch das Zusammenwirken von Raum und Zeit erzeugt werde.

Daß die Identifikation von Wirklichkeit und Materie falsch ist, geht übrigens schon daraus hervor, daß nicht bloß die Materie sondern auch der Geist, oder, wie Schopenhauer will, der Wille „samt dem von ihm erzeugten Intellekt“, auf die Anerkennung seiner Wirklichkeit Anspruch zu machen hat und es ganz willkürlich ist, die Wirklichkeit

nur dem sinnlich Vorhandenen zuzugestehen. Schopenhauer leitet selbst mit Betonung der daraus ersichtlich werdenden Bedeutung Wirklichkeit von wirken ab; gewirkt aber wird nicht bloß auf dem Gebiete der sinnlichen Erscheinung und Gewirktes ist nicht bloß die in sinnlicher Erscheinung zu Tage tretende Form der Materie. Das Wirkende, Wirkungen Hervorbringende selbst ist nicht die Materie als solche, sondern der in ihr unmittelbar oder durch die von ihm ausgehende Kraft und Bewegung wirksame Geist. Die Erscheinungsform der Materie ist also sein Werk, das von ihm Gewirkte. Was aber wirkt, das muß selbst auch eine Realität haben, ein Wirkliches sein, da was keine Realität hat, unmöglich die Ursache realer Wirkungen sein kann. Die Materie ist demnach nur das Wirkliche in der sinnlichen Erscheinung, nicht das Wirkliche überhaupt. Die in der Materie wirksame, sinnlich nicht erkennbare Kraft, die in ihr als ihr Gesetz wirkt, ist so gewiß als der Stoff der Materie eine Wirklichkeit, ein real Vorhandenes; abgesehen von der das Vorhandensein einer nicht sinnlichen Realität, also auch hier einer von der Materie verschiedenen Wirklichkeit beweisenden Wirksamkeit des Geistes auf anderen Geist. — Man wird nicht befürchten, daß durch diese Gedankenfolge der Unterschied zwischen Idealem und Realem verwischt werden könne. Ideal ist alles der reinen Gedankenwelt Angehörige, real alles in die Erscheinung Eintretende, wenn auch vom Geist Erzeugte.

Raum und Zeit sind, wie bei Erörterung der von Kant darüber gemachten Aufstellungen dargethan worden ist, an

sich bloß abgeleitete Begriffe ohne eigene Realität, abgeleitet aus der Sinnlichkeit der Materie, ihrer sinnlichen Ausdehnung und dem für Alles, was geschieht, bestehenden Grundgesetz der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung. Mit beiden Begriffen, weil sie dieselben in ihrem Grundwesen nicht erkannten, haben die Philosophen freilich nichts Rechtes anzufangen gewußt und sich dadurch, daß sie dieselben als selbständige „Grundformen der Wirklichkeit“ ansahen, zu den absonderlichsten Schlußfolgerungen verführen lassen, wofür auch der oben erwähnte Satz Schopenhauers ein Beleg ist. Derselbe hat übrigens gefühlt, daß Raum und Zeit in ihrem herkömmlichen Begriff des Nebeneinanderseins und Nacheinandergeschehens ohne ein Drittes, das den Grund zu enthalten hätte, nicht für die Erklärung des in die Wirklichkeit Getretenen genügen. Er hat daher neben die Grundformen des Raumes und der Zeit noch die Kausalität gesetzt. Es war solches jedoch ein verunglückter Ergänzungsversuch; denn Kausalität ist das Gesetz der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, was auch der Grund des Zeitbegriffs ist; die Kausalität ist dieses Gesetz nur mit Anwendung auf einen bestimmten einzelnen, unter sich in ursächlichem Zusammenhang stehenden Vorgang, die Zeit in der Anwendung auf die Gesamtheit aller Vorgänge, sofern sie als Kausalwirkungen irgendetweller, nicht speziell in's Auge gefaßten Ursachen entstehen. Wenn man bei diesen Vorgängen, die sämtlich Wirkungen vorangegangener Ursachen sind, den Kausalzusammenhang zwischen Vorhergehendem und Nachfolgendem verfolgt, so kommt es, wie das Beispiel

von Tag und Nacht beweist, in der Erkenntniß nur darauf an, daß das post hoc nicht immer das propter hoc ist, die richtige Ursache ausfindig und sich die Entstehung des Begriffs der Gleichzeitigkeit klar zu machen.

Die Materie.

Es ist außerordentlich schwer, das Auffinden zweifelloser metaphysischer Wahrheit von der bloßen dialektischen Auflösung eines Denkproblems zu unterscheiden. Denn alle Wahrheit wird nur auf dialektischem Wege durch Auflösen von Begriffen und Anreihen von Schluß an Schluß dem Verstand vollständig zugänglich, während andererseits auch die bündigste Dialektik nur ein Scheinbild von Wissen liefert und zu keiner Erkenntnis objektiver Wahrheit, ja nicht einmal sicher zu subjektiver Ueberzeugung führt, wenn die Grundlagen, worauf sie Fuß faßt, selbst nicht zweifellose, von aller einseitig subjektiven Auffassung freie Wahrheit oder wenn sie an sich inhaltlos und ungeeignet sind, als Eintrittspforten in ein noch unerschlossenes oder noch ungenügend erhelltes Erkenntnisgebiet zu dienen. Wol ist zwar neben der vom Verstand vollständig durchleuchteten Erkenntnis, wie dies bei Betrachtung der mit der Vernunft sich vermählenden Phantasie hervorgehoben worden ist, auch noch eine andere Erkenntnisart möglich. Es ist die Intuition, das unmittelbare Erfassen der Wahrheit, wobei sie wie von einem ungeahnten Lichtstral erleuchtet vor das geistige

Auge tritt. Aber nur die selbstlose Hingabe eines hochbegabten, zur vollsten Harmonie aller seiner Kräfte ausgebildeten Geistes an den Gegenstand seines mit Liebe in sich aufgenommenen Nachsinnens kann zu einer solchen Intuition befähigen. Zu erlangen ist sie nicht durch bloße Ueberführung des gemeinen, unter sich unzusammenhängenden Wissens in ein vom Streben nach dem Absoluten durchdrungenes wissenschaftliches System, wie Hegel meint. Noch weniger, wo eine Tendenz, die nicht das unverfälschte und ungetrübte Streben nach rückhaltloser Erfassung der Wahrheit ist, sich schmeichelt ihrer theilhaftig zu werden. Auch ist sie da nicht zu suchen und zu finden, wo vorgefaßte, in irgendwelchen Reminiscenzen wurzelnde Meinungen sich den Anschein geben, als seien sie unmittelbare Erleuchtung; mögen sie gleich durch dialektischen Aufspuß über die Seichtigkeit des Grundes, auf dem sie ruhen, sich und Andere hinwegzutauschen suchen. Auf welche willkürliche Denkresultate eine dialektische Beweglichkeit oder luxurirende Phantasie dabei führen und wie namentlich die Philosophie zur Dienstmagd eines Kirchenglaubens dadurch degradirt werden kann, dafür ließen sich selbst aus Schriften hochberühmter Gelehrter Belege genug beibringen.

Ueber die Kosmogonie, um auf diesen besonderen Gegenstand überzugehen, sind freilich immer nur subjektiv gefärbte Hypothesen möglich. Aber auch diese dürfen nicht einem willkürlichen oder von Außen her in die Forschung hineingetragenen Glauben entnommen sein. Auch sie müssen auf einer Beobachtung und philosophischen Analyse der Wirklichkeit beruhen, wenn sie nicht als leere Träumereien einer

höchstens dichterisch beachtenswerten Phantasie erscheinen sollen. Will man wissen, wie man sich die Weltentstehung zu denken und das Dasein der Welt zu erklären habe, so hat man die Grundbestandtheile dessen, was uns als Welt entgegentritt, in's Auge zu fassen, um zu erkennen, ob sich nicht die Hoffnung daran knüpfen läßt, mit Hilfe der aus der Wesensbeschaffenheit der Dinge abgeleiteten Schlussfolgerungen zu einer den Verstand wenigstens nicht von vornherein auf den Kopf stellenden Annahme zu gelangen.

Als Grundbestandtheile der Welt, deren Grundverschiedenheit unverkennbar zu sein scheint und die als in einem gewissen Gegensatz zu einander stehend aufzufassen Allen einleuchtet, stellen sich dar einerseits das Stoffliche, sinnlich Wahrnehmbare, andererseits das den Sinnen Unzugängliche, Nichtstoffliche, Geistige. So zweifellos der angegebene, in der sinnlichen Wahrnehmbarkeit bestehende Unterschied zwischen Geist und Materie anerkannt werden muß, so unzweifelhaft ist es dagegen auch, daß Beide in inniger Verbindung stehen und daß das hienach zwischen Geist und Materie bestehende Verhältniß keineswegs ein von Haus aus klares ist, sondern einer genaueren Untersuchung bedarf, wenn es als das, was es ist, erkannt werden soll. Der Stoff, die Materie, ist nämlich nicht bloß das sinnlich Erkennbare, in räumlicher Ausdehnung sich Darstellende, sondern es steckt in ihm auch eine das Stoffliche durchdringende, mit ihm auf's Innigste verbundene Kraft, die als solche den Sinnen nicht zugänglich, nicht in ihrer vom Stoffe selbst unterscheidbaren Besonderheit auffindbar oder darstellbar ist, also, insoferne das Gei-

stige das der sinnlichen Erscheinung Entgegengesetzte ist, ein Geistiges.

Was ist nun diese Kraft? Daß Kraft in der allgemeinen Bedeutung dieses Wortes, nach dem oben gemachten Unterschied zwischen den hier vorerst angenommenen beiden Elementarbestandtheilen der Welt, in zwei verschiedene Klassen sich eintheilen läßt und einzutheilen ist, leuchtet ein. Sie ist entweder eine stoffliche, den Stoffen und Stoffgebilden als solchen innewohnende und obwol an sich ein Geistiges doch an den Stoff gebundene oder eine geistige, in der Wesensbeschaffenheit des Geistes als selbständigen bewegenden Principis begründete. Während die stoffliche Kraft alle Erscheinungswesen durchbringt, ist die letztere nur in den organischen, ein in sich abgeschlossenes, individuelles Leben führenden Weltwesen zu finden und äußert sich hier in zwei wesentlich verschiedenen Arten ihrer Wirksamkeit. In der einheitlichen Verbindung des Geistes mit dem von ihm belebten Organismus entwickelt sich nämlich die geistige Kraft als die Seele des Organismus, die sich als dessen Lebenskraft manifestirt, andererseits aber als individueller Geist, der in seiner Erkenntniß- und Willensthätigkeit sich in sich selbst bewegend ein selbständiges geistiges Leben führt.

Zunächst ist jedoch nicht die geistige, sondern die stoffliche Kraft in's Auge zu fassen. Was ist die Kraft in der Materie, die, wie die Erfahrung lehrt, alle ihre Theile durchbringt, mit Notwendigkeit die ihr entsprechenden Wirkungen hervorruft und begrifflich sich in einzelne Kräfte zerlegen zu lassen scheint, obgleich sie in der Wirklichkeit

unzerlegbar ist und hypostasirt sich wie ein selbständiges Wesen ansehen läßt, obgleich sie niemals zu abgesonderter Erscheinung gelangt? Ist sie, wie dem in der That so ist, von einer Beschaffenheit, daß sie als stoffliche Kraft stets von den ihr entsprechenden Wirkungen begleitet ist, so erscheint sie als eine Eigenschaft der Stoffe, in denen sie zur Erscheinung kommt; wenn auch dabei nicht unerwähnt bleiben kann, daß die Kraft zum Unterschied von andern Eigenschaften des Stoffs sich nicht an sich sondern nur in ihren Wirkungen sinnlich erkennbar macht. Aber die Prädicirung der Kraft als einer Eigenschaft des Stoffs gewährt noch keinen Einblick in das Wesen der Kraft. Ebenso geht daraus, daß sie mit Nothwendigkeit wirkt, nur hervor, daß sie das Gesetz ist, welches den Stoff beherrscht, nicht aber wird dadurch von selbst klar, was dieses Gesetz ist, warum es den Stoff beherrschen muß, was mit anderen Worten die höhere Kraft ist, woraus die Kraft des Stoffes hervorgeht und welche im Stande ist, dem Stoffe ein Gesetz, dem er unweigerlich dienen muß, aufzuerlegen.

Es fragt sich, ob sich nicht aus der Verbindung der Kraft mit ihrem Substrate, dem Stoff, ein tieferer Einblick in das Wesen der Kraft gewinnen läßt. Erfahrungsgemäß ist sie entweder unbedingt stets im Stoff enthalten oder ihr Vorhandensein bedingt von gewissen äußeren Verhältnissen oder einer bestimmten Zusammensetzung der Stoffe, wie das Wasser, die atmosphärische Luft, auch die organische Gebilde solche Zusammensetzungen sind. Ist sie vorhanden, so durchbringt sie alle Theile des Stoffs, ist in allen Theilen desselben enthalten und untrennbar vom Stoff;

wenn sie eine allgemeine, nicht dem besonderen Stoffgebilde als solchem ausschließlich angehörige ist, auch dann als untrennbar vom Stoff zu bezeichnen, wenn sie nur in einem Aggregatzustande von Stoffen ihre Wirksamkeit äußert, wie dies bei der jeder Art von Stoffen zukommenden Anziehungskraft der Fall ist. Nicht unzertrennlich von ihrem Substrat, dem organischen Leib, ist im Gegensatz zur stofflichen die geistige Kraft. Sie ist die Seele des Leibes, dem sie innewohnt, und durchdringt ihn als seine Lebenskraft, das ist als die aus der bloßen Wirksamkeit mechanischer, chemischer, elektro-magnetischer Gesetze nicht zu erklärende Kraft, welche den Organismus aus seinem Keimen entwickelt, ihn aus seinem Innern heraus um- und fortbildet und in allen seinen Lebensfunktionen ihre Wirksamkeit entfaltet, so lange das Leben selbst fortbauert. Unzertrennlich ist diese geistige Kraft nicht gleich der stofflichen mit dem Organismus verbunden. Wäre sie es, so müßte sie, so lange noch Theile des Leibes, wenn auch mit dem Ganzen nicht mehr verbunden, da sind, in diesen fortbauern. Auch müßte dann im Augenblick des Todes der Organismus sogleich zerfallen, während das organische Gebilde, dem die geistige Kraft seiner Seele sein Leben verlieh, auch noch nach eingetretenem Erlöschen des Lebens eine Zeit lang fortbesteht und künstlich noch lange erhalten werden kann. Das Substrat der geistigen Kraft besitzt also eine gewisse Unabhängigkeit von ihr; es kann das Substrat da sein und doch ihm jene, ihm sonst innewohnende Kraft fehlen. Es ist nicht zu verkennen, daß sich darin eine beachtenswerte Verschiedenheit zwischen der mit dem Stoffe unzertrenn-

lich verbundenen, rein stofflichen und der geistigen Kraft kundgibt.

Verwandeln kann sich nach Versicherung der Naturforscher eine stoffliche Kraft in eine andere gleichfalls stoffliche, in eine geistige dagegen nicht. Zwar meint Strauß in seinem „alten und neuen Glauben“, daß die Verwandlung einer stofflichen in eine geistige Kraft möglicher Weise und wahrscheinlich noch entdeckt werden werde, auch behaupten frischweg alle Materialisten, daß sich der Geist aus der Materie erzeuge und die Bewegungen des Stoffes es seien, was ein Phosphoresciren des Geistes in Aeußerungen seiner Erkenntniß- und Willensthätigkeit hervorrufe. Diese Behauptungen sind jedoch durch die Erfahrung, welche von keinem Uebergang und keiner Auflösung eines Stofflichen in Geistiges weiß, nicht bestätigt und durch die hier nicht gründlicher zu erörternde, sondern nur kurz anzumerkende Unveränderlichkeit und Einheit der geistigen Substanz bei aller Umwandlung des materiellen Leibes als falsch gekennzeichnet. Davon abgesehen ist ja aber auch die stoffliche Kraft an sich ein Geistiges und wäre sogar bei der Annahme, daß sich Geist aus Stoff erzeugen könne, das Wesen jener Kraft unerklärt und die Antwort auf die Frage, was denn das geistige Princip sei, welche in der Materie verborgen unter gewissen Bedingungen zum Vorschein komme, nur hinausgeschoben. Wenn sich nun der Stoff niemals in Geist verwandeln kann, auch der Geist menschlicher Erfahrung zufolge Stoff zu werden oder solchen unmittelbar hervorzubringen nicht im Stande ist, so scheint die Annahme eines Dualismus in den bei der Kosmo-

gonie thätig gewordenen Kräften fast unvermeidlich. Und doch widerspricht eine Weltentstehung mit einer doppelten, einer stofflichen und einer geistigen Weltursache ebensowol der Vernunft als der empirischen Weltbetrachtung. Die Vernunft fordert ein einheitliches intelligentes Princip und nicht zwei von einander in ihrem Wesensgrund unabhängige, ihrer Natur nach in ganz verschiedene Richtungen auseinanderlaufende und durch kein geistiges Band zu einem einheitlichen Wirken vereinigte Principe. Ebenso entspricht ein monistisches Princip allein der empirisch erkennbaren Harmonie und der ineinandergreifenden, die Welt in aller ihrer Manigfaltigkeit zu einem einheitlichen Ganzen verbindenden Zweckmäßigkeit der Weltordnung, sowie der sich in ihr ausprechenden allbeherrschenden Intelligenz. Kann es demnach nur ein monistisches, kein dualistisches Weltprincip geben, so muß und wird sich auch dieser Monismus dem Verständniß einigermaßen näher bringen lassen.

Es ist hervorgehoben, daß es keine kraftlose Materie gibt, sondern eine Kraft, die als das bewegende Element in dem betreffenden Stoffe sich kundgibt, in allem Stofflichen sich erkennbar macht. Näher betrachtet ist die Kraft ein *D r a n g*, der mechanisch, chemisch, elektro-magnetisch als *A n z i e h u n g* oder *A b s t o ß u n g* wirkt und beispielsweise in der Anziehungskraft des Erdkörpers gegenüber von allem in die Sphäre seiner Wirksamkeit Fallenden als die *C e n t r i p e t a l* oder *S c h w e r k r a f t* der von seiner Anziehung erreichbaren Stoffe zur sinnlichen Erscheinung kommt, ebenso aber auch in dem Fluge der Himmelskörper,

als die durch die Centripetalkraft der verschiedenen Körper geregelte und vor Excentricität bewahrte Centrifugalkraft derselben, deren Umdrehung um sich selbst und ihren Umlauf um den ihnen angewiesenen Mittelpunkt bewirkt. Der Grund dieses in Anziehung und Abstoßung sich kundgebenden Dranges, welcher das Wesen der Kraft ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Dagegen ist der Drang selbst genauer zu betrachten und erscheint, wenn man sich fragt, was er ist, als ein Bestreben, diejenige Wirkung hervorzubringen, welche der Kraft oder dem Gesetze, als welches die Kraft wirkt, entspricht. Ein Bestreben aber ist ein Wollen und ein Wollen setzt immer, da ein Wille, der entweder für sich ein Wesen, oder gänzlich wesenlos wäre, unmöglich ist, ein bewußt oder wenigstens unbewußt wollendes Subjekt voraus. Somit ist die Kraft des Stoffes in ihrer Wesenheit ergründet: der sich dem Stoff als sein sich stets gleichbleibendes Gesetz mittheilende Wille eines im Stoff wirksamen Geistes.

Ergibt sich hieraus, daß eine geistige Macht, der ein Wille zuzuschreiben ist, in der Materie und zwar in aller Materie wirksam ist, so muß ein Verhältniß zwischen diesem Geist und dem von ihm beherrschten Stoffe bestehen, und zwar ein solches Verhältniß, das dem Geiste die Möglichkeit gewährt, seinen Willen dem Stoff aufzuerlegen, ihn davon so abhängig zu machen und zu erhalten, daß der Stoff selbst als willenlos erscheint und gar nicht anders als dem ihm von der geistigen Macht auferlegten Gesetze gemäß wirken kann. Um dieses Verhältniß sich klar zu machen, hat der Mensch kein anderes Mittel als die Be-

trachtung des Verhältnisses seines eigenen Geistes zu seinem mit demselben verbundenen, ein kraftdurchströmtes stoffliches Ganzes bildenden Leib.

Zwar hören die Stoffe des Leibes durch ihr Zusammen-
treten zu einem leiblichen Organismus und ihre einheitliche
Verbindung unter sich und mit dem als individuelle Seele
in ihnen wirkenden Geist nicht auf Bestandtheile der gleich-
artigen in der Natur verbreiteten Stoffe zu sein und den in
ihnen als ihr Gesetz wirkenden Kräften unterworfen zu
bleiben, aber sie erhalten damit noch ihr besonderes Gesetz,
das einerseits unbewußt als Lebenskraft den Organismus
ausgestaltet und erhält, andererseits mit Bewußtsein von
dem mit dem Organismus verbundenen Geist gehandhabt
wird. Vermöge dieses Gesetzes oder der mit ihm identischen
Kraft ist der Geist, soweit er mit Bewußtsein über seine
Seelenkraft zu verfügen vermag, im Stande, den Stoffge-
bilben seines Leibes so unbedingt seinen Willen aufzuerlegen
daß ihm der Leib bis zu seiner Selbstvernichtung Folge zu
leisten gezwungen ist. Daraus geht nun zweierlei hervor:
daß nämlich den Leib in ersterer Beziehung ein nicht aus-
schließlich innerhalb, sondern auch außerhalb des Leibes wirk-
samer und über denselben weit hinausgehender Wille und
in zweiter ein dem stofflichen Organismus des Leibes inne-
wohnender, ihn beseelender Wille beherrscht. Da aber diese
Wirksamkeit des Letzteren nur durch die e i n h e i t l i c h e V e r -
b i n d u n g des stofflichen Organismus mit dem individuellen
Geiste, dessen Thätigkeitsäußerung der Wille ist, möglich
wird, so läßt sich aus dieser allgemeinen Erfahrungsthat-
sache der Schluß ziehen, daß auch die des Ersteren durch

eine einheitliche Verbindung des weltbeseelenden Geistes, dessen Willensausfluß das allgemeine Stoffgesetz ist, mit dem Weltstoff, der Materie, bedingt ist. Das Gesammtergebniß aber ist, daß der Stoff dem Geist, mit dem er in einheitlicher Verbindung steht, unbedingt gehorcht, andererseits aber auch, daß ohne eine solche einheitliche Verbindung ein Wirken des Geistes auf den Stoff nicht stattfindet. Die notwendige und ausnahmslose Abhängigkeit der Materie von dem als ihr Gesetz in ihr wirkenden Geist ist damit erwiesen.

Aufgelöst in ihrer Verschiedenheit vom Geist erscheint jedoch die Materie hiedurch nicht; sie geht nicht im Kraftbegriff auf und wird dadurch nicht selbst zum Geist. Nicht richtig ist es demnach, wenn von Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewußten“ und Steudel in seiner „Philosophie im Umriss“ behauptet wird, die Materie sei nur eine Form der Erscheinung des Geistes. Das Geistige in ihr ist lediglich die mit ihr verbundene Kraft, nicht sie selbst. Denkt man sich die Kraft hinweg, so bleibt immer noch das rein Stoffliche zurück, wie ja thatsächlich der Organismus des Leibes nicht alsbald zerfällt, wenn auch schon die Lebenskraft ihn verlassen hat. Es ist also auch die nur im Gedanken sich vollziehende Verwandlung des Stoffs in Geist nicht möglich. Woher und was aber das rein Stoffliche, das materielle Substrat der im Stoffe wirkenden Kraft sei, das gerade ist das zu lösende Problem.

Wenn nun, wie nicht nochmals erörtert werden soll, der Geist nicht das Erzeugniß des Stoffes sein kann und doch ein einheitliches Weltprincip angenommen werden muß,

so bleibt nichts übrig, als auch für die Materie dieses Princip im Geiste zu suchen. Soll jedoch der Geist als das Princip auch des Stofflichen anerkannt werden, so ist es unmöglich, den Geist, welcher der Urgrund alles Vorhandenen, des Stofflichen wie des Geistigen sein soll, so aufzufassen, daß er den Stoff aus dem Nichts, der reinen Negation, hervorzurufen gehabt hätte, sondern so, daß sein Inhalt als ein solcher sich vorzustellen ist, daß er den Stoff aus seinem eigenen Innern heraus in die sinnliche Vorstellbarkeit entwickeln konnte. Es muß mit andern Worten der Begriff des Geistes in Anwendung auf den Weltgeist als das Princip alles Vorhandenen mit einem andern vertauscht werden. Der gewöhnlich mit dem Worte Geist verbundene Begriff, wonach er im Unterschied von allem Stofflichen nur als die in der Erkenntniß- und Willensthätigkeit wirksame Kraft aufgefaßt wird, darf nicht auf den Weltgeist übertragen werden, sondern sein Wesensinhalt muß analog dem des Geistes, welcher den menschlichen Organismus beseelt, vor Allem auch die Lebenskraft umfassen, die er in allen Weltstoff einströmt; es muß sich der Weltgeist vorgestellt werden als der nicht bloß die Erkenntniß- und Willenskraft, sondern auch alle Entwicklung, Ausgestaltung und Lebensentfaltung durch die Bewegung in seinem Innern aus sich heraus erzeugende Geist, der, um einen treffenden Schopenhauer'schen Ausdruck zu gebrauchen, die Welt aus sich heraus „projicirt“ und in ihr seine Gedanken sich gegenständlich gegenüberstellt, sie sich „objektivirt“.

Wie man sich ein geistiges Wesen, was durch und durch notwendig der Weltgeist ist, vorzustellen habe, wenn er den gesammten Weltstoff aus seinem Innern heraus entwickelt haben soll, das geht aus dem Gesagten hervor. Sicherlich nicht als bloßen Geist im herkömmlichen Sinn, das ist als personificirtes allumfassendes Erkenntniß- und Willensvermögen, aber auch nicht, was den Dualismus nur höher hinaufrücken hieße, als Synthese eines geistigen und eines stofflichen Elements, sondern als ein geistiges Wesen, das ebenso wie die geistige Anschauung und Erkenntniß auch die sinnliche Wahrnehmung und Anschaulichkeit und dem entsprechend sowol das sinnlich Wahrnehmbare als die Organe für die Wahrnehmung sich vorstellig zu machen und aus ihrer Idealität in seiner Vorstellung in's reale Dasein zu übertragen im Stande ist. Jenes geistige Wesen muß des Inhalts sein, daß was zunächst Vorstellung seines alle Kraft des Erkennens und Wollens umfassenden Geistes ist und ihm subjektiv angehört, durch den in seinem Innern vorgehenden Akt seines Sichvorstellens ein objektives Dasein erlangt und allen der Organe sinnlicher Wahrnehmung durch seine Wirksamkeit theilhaftig gewordenen Wesen sich als gegenständlich darstellt. Die Weltentstehung und Weltentwicklung ist hienach ein Vorgang in dem Inneren des Weltgeistes. Daher tritt auch die seiner Vorstellung entsprungene Materie nicht aus ihm hinaus, entfremdet er sich dieselbe nicht, indem er sie sich gegenüberstellt. Der Weltstoff tritt also nicht aus der Einheit mit ihm in einen Gegensatz zu ihm, vielmehr wirkt sein Wille darin vermöge seiner einheitlichen Verbindung mit ihm als Gesetz. Der Welt-

geist aber erscheint in seiner Beziehung zur Welt und seiner Verbindung mit ihr, analog der aus der einheitlichen Verbindung von Körper und Geist sich entwickelnden menschlichen Seele, als Weltseele.

Die Kraft, welche das geistige Element in allen Stoffgebilden ist, enthüllt sich damit als der sie durchströmende Wille des Weltgeistes. Wie dieses Wirken im Stoff sich vorzustellen ist, ob als ein dem Stoff bei seiner Projektion aus dem Geiste für alle Zukunft auferlegtes Gesetz oder als ein nach empirischer Auffassung stets sich erneuernder, nach transcendentaler Auffassung zeitlos in den Stoff einströmender Wille, mag einer anderen Erörterung anheimgestellt bleiben. Hier genügt es zu wissen, daß aller Stoff vom Weltgeist aus seinem Innern heraus entwickelt und die Kraft des Stoffes der in ihm wirksame Wille des ihn durchströmenden Geistes ist — ein Ergebnis der angestellten Untersuchung, das an Heraklit und die Metaphysik der Stoa erinnert, ohne übrigens darin aufzugehen.

Sich ein geistiges Princip vorzustellen, das von einer Wesensbeschaffenheit ist, daß es neben den auch sonst als geistige Kräfte anerkannten Geistesvermögen zugleich die Fähigkeit in sich trägt, Stoffliches, das nicht zuvor schon als ein solches vom Geiste sich unterscheidend als besonderes Element in ihm vorhanden war, durch seine bloße Vorstellung sich objektiv gegenüberzustellen, wird freilich dem menschlichen Geiste schwer, da der Mensch in keiner ihm zugänglichen sinnlichen Erscheinung diesen Entwicklungsvorgang vor sich hat. Doch ist ihm derselbe im Hinblick auf die menschliche Seele wenigstens nicht gänzlich fremd. Auch sie

ist ein Geistiges, das den zur Entwicklung einer geistigen Besonderheit bestimmten Keim eines menschlichen Organismus belebt und den Organismus fort- und umgestaltet, auch sie ist nicht bloß Geist im engeren Sinne, der als solcher denkt, erkennt und vollend wirkt, sondern zugleich Lebensprincip des stofflichen Organismus, so lange dieser als ein solcher fortbestehen soll, somit notwendig als unmittelbar auf den Stoff einwirkend sich vorzustellen. Daß der Begriff der geistigen Macht, welche das Weltprincip ist, in diesem erweiterten Sinne zu nehmen, wird hienach dem Verständniß wenigstens einigermaßen zugänglich erscheinen.

Aber auch noch auf eine andere ErfahrungsThatfache ist hinzuweisen. Es ist der Traum, der dem Geist ein ihm selbst entnommenes Bild stofflicher, sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände und Vorgänge so gegenüberstellt, daß der Geist selbst nicht weiß, und die Völker erst durch lange Erfahrung lernen müssen, daß es nur subjektive Erzeugnisse der Einbildungskraft sind, sie „aus ihm selbst heraus projicirt“ und dadurch die Fähigkeit des Geistes zu seinem Wirken als einer Stoffgebilde hervorrufenden Macht beweist. Ebenso ist die schon bei Betrachtung des geistigen Vermögens der Phantasie auf das künstlerische und dichterische Schaffen des Geistes gegebene Hinweisung zu wiederholen. Auch hier werden Bilder stofflicher Erscheinungen erzeugt und damit der philosophischen Vorstellung der Uebergang zum Verständniß des Wirkens eines Geistes, dessen Kraft gegenüber von der des menschlichen als unermeslich gesteigert sich zu denken ist, erleichtert.

Nicht also selbst als Geist, sondern als Ausstrahlung

des Weltgeistes, der sich als Weltseele in sinnlich zur Erscheinung Gelangendem offenbart und in ihm als dem Allgemeinen unausgeschieden enthalten ist, ist die Materie zu bezeichnen und dieses ist wol auch der Sinn, in dem Steudel nach der von ihm gegebenen Begründung die Materie Geist nennt. In dieser transcendentalen Bedeutung des Begriffs der Materie allein ist sein paradox sich ausnehmender Ausdruck richtig.

Die Willensfreiheit.

Schopenhauer sagt in § 55 seines Hauptwerks „Die Welt als Wille und Vorstellung“: Der Wille in seiner Bedeutung als das geistige Princip, das sich in den Erscheinungen der Welt objektivire, unterliege nicht dem Satz vom Grunde, das ist dem Kausalitätsgesetz, er sei nicht die Wirkung einer ihm vorhergegangenen Ursache, weil er, wie hinzugedacht werden muß, seinen Grund in sich selbst habe; er sei als solcher grundlos, also frei. Alle Erscheinungen dagegen, fährt Schopenhauer fort, unterliegen dem Kausalitätsgesetz, seien die Folge eines vorangegangenen Grundes, aus dem sie mit Notwendigkeit hervorgehen. Notwendigkeit sei also gleichbedeutend mit Folge der Erscheinung aus ihrer Ursache; alle Erscheinungen seien somit notwendig. Der Mensch sei ein Erscheinungswesen, das, was er sei, die Folge eines Grundes. Demzufolge unterliege auch sein Wille dem Kausalitätsgesetz. Derselbe sei eine Folge und Wirkung seines Charakters, das ist der Idee, die sich in ihm ausspreche und verwirkliche; er sei deren Darstellung in sinnlicher Erscheinung und realem Vorhandensein. Vermöge dieser seiner Beschaffenheit wolle der Mensch und

müsse er wollen, was er wolle. Sein Wille sei also notwendig der, welcher er sei, er sei die unausbleibliche Folge der in seinem Charakter gegebenen Prämissen, also unfrei, weil ein freier Wille mit einem Wollenmüssen unvereinbar sei.

Die Schlussfolgerung scheint logisch in einander zu greifen, so daß sich die Vertheidiger der Willensfreiheit in der Defensive einer nahezu von ihnen selbst für unhaltbar angesehenen Position befinden. Und doch widerspricht die Behauptung, daß der Wille zu Allem, was er vornimmt, gezwungen sei, der täglichen Erfahrung, die Jedem sagt, daß er das, wozu er sich entschließe, eben so gut unterlassen und statt desselben etwas ganz Anderes oder auch gar nichts wollen könne. Man nehme ein Beispiel: Ein Mensch geht auf der linken Seite einer breiten, in allen ihren Theilen gleichgebauten, gutunterhaltenen Heerstraße. Er hat dabei keinen andern Zweck als den, auf dieser Straße vorwärts zu kommen. Warum geht er nun auf der linken und nicht auf der rechten Seite? Er kann sich möglicher Weise davon eine freiere Aussicht, mehr Schatten oder Sonnenschein versprechen, erwarten weniger Hemmnissen zu begegnen, eine allgemeine Vorliebe für die linke und Abneigung gegen die rechte Seite oder irgend eine andere Veranlassung dazu haben; wäre es selbst nur die Gewohnheit, die seine Beine nach der linken Seite leitet. Aber die Motive können, wie sich hieraus ergibt, von so untergeordneter Bedeutung sein, dem Betreffenden selbst so gleichgültig erscheinen, daß er auf die Seite des Wegs, die er wählt, lediglich keinen Wert legt und sich sagt, daß er ebensogut auf der anderen gehen könnte. Er hat einzig den

Zweck vorwärts zu kommen und da er nicht zugleich rechts und links gehen, auch nicht die ganze Straße einnehmen kann, so muß er in der Mitte oder auf einer der beiden Seiten gehen. Warum sollte es ihm, wenn er links geht, unmöglich gewesen sein, die Mitte oder die rechte Seite vorzuziehen? Das Motiv, dem er folgte, war für ihn selbst gleich Null; warum sollte es nun dessenungeachtet die Kraft gehabt haben, ihn zu dem von ihm gefaßten Entschlusse zu zwingen und ihm jedes andere Wollen zur Unmöglichkeit zu machen? Ist er sich nicht bewußt, daß ohne alle Selbstüberwindung, ja ohne alle Ueberwindung des mindesten Widerstandes eines entgegengesetzten Motivs in seinem Innern er auch nach einer anderen Seite der Straße hin seine Schritte hätte lenken können? Und was hat, wenn er es nicht that, damit sein Charakter, die Grundnorm seines Wollens, zu schaffen? Veranschaulicht sich nicht an diesem Beispiel die Unnatürlichkeit und Uebertreibung in der ganzen Betrachtungsweise und Schlußfolgerung Schopenhauers, die seither für so viele sich sonst gut orientirende Köpfe maßgebend geworden ist.

Eine solche demonstratio ad hominem beweist jedoch, es ist dies zuzugeben, nichts gegen eine an und für sich logische, wenn auch in Konsequenzen, die man nur mit innerem Widerstreben annehmen kann, auslaufende Schlußfolgerung. Auch kann man immerhin sagen, daß wenn auch das zu einem bestimmten Wollen die Veranlassung gebende Motiv an sich selbst und für den betreffenden Menschen noch so schwach sei, falls es durch kein anderes stärkeres aufgehoben werde, es dennoch mächtig genug erscheine, den Willen

des Menschen nach der einen Seite zu neigen und hiemit auf denselben einen Zwang auszuüben, wie sich dies in dem Bild einer Waage, wo das geringste Mehrgewicht die Schale herabdrücke, veranschauliche. Es soll daher zu einer streng wissenschaftlichen Prüfung übergegangen werden.

Es ist hiebei der Grundirrtum in der Philosophie Schopenhauers, von dem in einer späteren Untersuchung eingehender die Rede sein wird, zu berühren. Dies ist seine Auffassung des Willens als Grundprincips der gesammten Erscheinungswelt. Ohne dem Willen ein Substrat zu verleihen, personificirt er denselben und macht ihn damit zu einem gespenstischen Wesen, das, man kann nicht sagen im Nichts und nicht in der Welt (denn Welt und Nichts existiren ja dem Willen als *primum movens* gegenüber noch nicht), umherirrt und in blindem Schaffensdrang sich in die Welt als das, was zur Vorstellung wird, objectivirt, das ist sich selbst gegenständlich zu werden sucht. Zu diesem Zweck geht nach Schopenhauer der Wille in die Erscheinung und die einzelnen Erscheinungswesen und Erscheinungsformen ein und schafft sich in der Fähigkeit des Erkennens das Mittel, seiner selbst sich bewußt zu werden und zu Vorstellungen zu gelangen. Wie geflüchtig, kann man beinahe sagen, verschließt dabei Schopenhauer dagegen die Augen, daß es keinen Willen ohne ein Wollendes, wie kein Erkennen ohne ein Erkennendes, kein Sicherinnern ohne ein Sicherinnerndes geben kann, daß der Wille folglich ein bloßes Attribut, eine Eigenschaft, Fähigkeit und Kraft ist, die als solche einem Träger dieser Kraft angehören muß, von dem abgelöst und für sich selbst bestehend sie so

wenig denkbar ist als jede andere Eigenschaft oder Kraft ohne ihr Substrat. Das Wesen, welches der Träger des Willens, das vollende Subjekt ist, nennen wir Geist, dessen Kräfte in ununterbrochener Wechselwirkung stehendes Erkennen und Wollen sind. Sieht man aber auch von diesem Grundirrtum Schopenhauers ab, der seine Philosophie in eine einseitige und schiefe Richtung bringt, ebenso von allen seinen damit zusammenhängenden Paradoxieen, die in den folgenden Aufsätzen in's Auge gefaßt werden sollen, und nimmt man seinen Grundgedanken an, so muß man sich doch in der That wundern, daß während er den Willen als Grundprincip der Erscheinungswelt in seinem Drange, sich in dieselbe zu objektiviren, als unbeschränkt frei und gefesselt erklärt, er keinen Widerspruch darin erblickt, wenn nun derjenige Wille, der im Erscheinungswesen sich offenbart, gänzlich unfrei, ein bloßes Erzeugniß von Ursachen, die außer ihm selbst zu suchen seien, sein soll. Hat der Ur- und Universalwille jene Natur, so sollte man meinen, könne auch der abgeleitete, sich in die Einzelwesen verzweigende Wille, zumal der Universalwille nur die Gesamtheit der Einzelwillen sein kann, nicht eine ganz entgegengesetzte Natur annehmen. Verstünde man sich aber auch dazu, sich diese Umkehrung der Natur des Willens damit zu erklären, daß die Erscheinungswesen, in denen sich ein Wille kundgebe, in der Zeit entstanden und dem Gesetze der Zeit, das als Kausalität die Notwendigkeit bedinge und damit die Freiheit ausschließe, unterworfen seien; so bliebe immer noch unerklärt, warum der als Urgrund absolut freie Wille nicht, wenn er im Erscheinungswesen mit dem Kausalitäts-

gesetz in Beziehung zu treten hat, in eine solche Verbindung mit demselben treten könnte, daß er unter Beibehaltung seiner natürlichen Beschaffenheit selbst zur causa würde oder wenigstens in den Kausalzusammenhang der Erscheinungen und Vorgänge als selbständige, ihr Gesetz aus sich selbst schöpfende ursächliche Kraft sollte eintreten können.

Was Schopenhauer Wille heißt, wenn er die menschliche Willensfreiheit leugnet, ist in der That aber auch gar nicht dasjenige, was Wille ist. Wille ist der von einem dazu befähigten Wesen gefaßte Entschluß, sich zur Ursache einer Wirkung zu machen, und Willensvermögen die Fähigkeit des Geistes, solche Entschlüsse zu fassen. Und falls auch noch Wille genannt werden kann, wenn ein Entschluß, ohne daß das wollende Individuum sich desselben bewußt wird, gefaßt wird, so beschränkt sich doch hierauf der Willensbegriff, somit auch der Begriff der Willensfreiheit und es kann nicht schon Wille genannt werden, was bloßer Antrieb oder Anreiz zu Fassung eines Entschlusses ist. Wo ein solcher Drang vorhanden ist, da kann, aber muß nicht ein Wollen entstehen, da ist, was vom Wollen wol zu unterscheiden ist, nur erst ein Begehren vorhanden, das der Geist in dem von ihm zu fassenden Beschluß, der im Entschluß zum Willen wird, zu seiner Befriedigung gelangen lassen, dem er aber auch die Befriedigung versagen kann. Diesen Unterschied zwischen Willensantrieb und Willensentschließung, zwischen Begehren und Wollen hat Schopenhauer durchaus verkannt und überall das von Kausalgesetzen der Natur abhängige Begehren mit dem vom Kausalgesetze des Geistes abhängigen Willen verwechselt. Mag man

über das Schopenhauer'sche Grundprincip der Erscheinungswelt denken wie man will, der Wille, der im einzelnen Erscheinungswesen zu Tage tritt, ist jedenfalls keine blinde, mit dem Willensdrang in einen und denselben Begriff zusammenfallende, mit dem Begehren zu verwechselnde, vernunftlose, sondern eine dem Erkenntnißvermögen des Geistes erschlossene oder von dem Erkenntnißvermögen selbst erzeugte, geistige Thätigkeit.

Das von Schopenhauer zur Illustration der menschlichen Willensunfreiheit gewählte Beispiel war daher auch ein für diesen Zweck sehr ungeschickt ausgesuchtes; aber für die Verwechslung von Willensantrieb und Willensentschluß, deren sich Schopenhauer schuldig macht, ist es bezeichnend. Er sagt, die Notwendigkeit, welcher der Wille, ohne selbst etwas davon zu ahnen, nach dem Kausalitätsgesetz unterworfen sei und die ihn zwingt, das zu werden, was er werde, zeige sich darin, daß wenn z. B. mehreren in einem Zimmer versammelten Menschen plötzlich zugerufen würde, das Haus, worin sie sich befinden, stürze in wenigen Augenblicken zusammen, dieselben alle sogleich den Willen davonzueilen bethätigen würden. Denn hiemit ist nichts Anderes bewiesen, als daß der Selbsterhaltungstrieb, weil sie lebende Wesen und Menschen sind, in ihnen Allen wirksam sein und sie vorausichtlich sämmtlich rasch zu diesem Entschluß führen wird, wobei aber doch bei dem Einen oder Anderen, der vielleicht aus irgend einem Grunde und auf die Gefahr hin zu Grunde zu gehen auf seinem Platz ausharren will — wie die römischen Senatoren den eindringenden Galliern gegenüber — das Gegentheil nicht unmöglich ist, woran der Unterschied

zwischen Willen und Willensdrang oder Willensantrieb sehr deutlich ersichtlich wird.

Ist nicht der Willensdrang, nicht das Begehren dasjenige, was im Menschen als Wille sich kundgibt, sondern der Wille das zweifellos eigene Erzeugniß seines denkenden und erkennenden Geistes, zwar angeregt durch seine Empfänglichkeit für Reize, aber hervorgegangen aus der Verarbeitung derselben durch den Geist, so ist klar, daß die causa seines Willens das die EntschlieÙung fassende geistige Wesen selbst ist und sie nicht außerhalb desselben hinausfällt. Wenn also auch das Kausalitätsgesetz für Alles, was in der Erscheinungswelt wird und geschieht, Geltung hat, so beweist solches keineswegs, daß der Wille unfrei d. h. ein nicht vom Geist selbst in freier Wahl Erkorenes, kraft seiner Selbstbestimmung aus sich Erzeugtes sei. Nur wenn die causa seiner EntschlieÙung außerhalb seiner selbst läge, könnte davon die Rede sein; wie denn auch bei der Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen praktisch nach diesem Gesichtspunkt unterschieden wird. Daß aber jenes nicht der Fall ist, das beweist sich schon damit, daß alle Antriebe des Begehrens und Erkennens, welche den Geist anregen und zum Wollen auffordern, nicht von selbst zum Willen werden, sondern durch den Geist, wäre es auch in größter Raschheit und in kürzester Frist, hindurchgehen müssen, und selbst wenn der Geist unbewußt diese Operation vornimmt, erst von ihm zu Motiven des von ihm gefaßten Entschlusses erhoben werden. Deshalb hat auch der Geist für sein Willensvermögen ein ganz anderes Gesetz als alle die Kausalität zum Ausdruck

bringenden stofflichen Gesetze sind. Es ist das in der dem Geiste freigegebenen Wahl sich aussprechende Gesetz des Könnens oder auch Nichtkönnens, des So- oder Anderswollens und auf sittlichem und rechtlichem Gebiete des Sollens, welches die Möglichkeit der Wahl des Gegentheils von dem, was gewollt werden soll, nicht ausschließt, also von einem Müssen grundverschieden ist. Demgemäß ist auch der relativ (das ist auf Gewordenes angewendet) richtige Satz, daß jede Erscheinung die unausbleibliche Wirkung vorangegangener Ursachen, insofern also Notwendigkeit gleich Folge sei, von Schopenhauer unrichtig auf die Willensbildung übertragen; denn Alles, was von außen her auf das Willensvermögen des Geistes einwirkt, kann nur die Wirkung haben, daß der Geist eine Willensentschließung zu fassen hat, es ist also die Folge nur die Notwendigkeit des Wählens, nicht die Notwendigkeit der Entschließung des Geistes zur Wahl einer bestimmten von mehreren Möglichkeiten. Hiefür wählt sich der Geist selbst das für ihn ausschlaggebende Motiv aus. Mag also auch Schopenhauer die Willensfreiheit für einen von jedem Einsichtigen aufgegebenen Irrtum erklären und in seiner Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde die Vertheidiger der Willensfreiheit „Ignoranten und Dummköpfe“ schelten, gefährdet ist durch seine Gründe bei Leuten, die nicht in verba magistri schwören oder sich durch solche absprechende Urtheile einschüchtern lassen, der Glaube an sie nicht. Hat doch Schopenhauer selbst, obgleich er, festhaltend an der auch für den Willen eintretenden kausalen Notwendigkeit des So- und Nichtanders-

könnens, das ausschlaggebende Motiv gleichbedeutend mit zwingend nimmt, wegen der Ueberlegungsfähigkeit des Menschen bei der zwischen verschiedenen Motiven eintretenden Wahl in seiner „Preischrift über die Willensfreiheit“ (Abschnitt III) wenigstens eine relative Freiheit des menschlichen Willens im Unterschiede von dem des Thieres anzuerkennen sich genötigt gesehen.

Die folgenden Ausführungen sind dazu bestimmt, dies in's klarste Licht zu setzen, wenn solches überhaupt noch erforderlich ist.

Die Willensfreiheit.

(Fortsetzung.)

Um Schopenhauers absprechendes Urtheil einigermaßen zu entschuldigen, ist auf Kant, der sich bei Untersuchung der Willensfreiheit unter dem Einfluß der englischen Sensualisten, namentlich Hume's, befand, zurückzugehen.

So entschieden nämlich Kant aus Gründen der praktischen Vernunft sich für die menschliche Willensfreiheit erklärt, so schwierig und zweifelhaft erscheint ihm gleichwol vom Standpunkt der spekulativen Vernunft aus betrachtet die Bejahung dieser Frage, insoferne der Mensch als empirisches Wesen unter dem Gesetze der die Weltwesen beherrschenden Kausalität stehe, sein Wollen und Handeln mit andern Worten die notwendige Folge vorhergegangener, von ihm unabhängiger Ursachen sei. Und doch muß sich wegen des sonst unvermeidlichen logischen Widerspruchs eine Vereinigung der von der praktischen Vernunft geforderten Freiheit mit der von der spekulativen Vernunft erkannten naturgesetzlichen Notwendigkeit denken lassen. Es ist nicht das Eine unausgeglichen und unvermittelt neben dem Andern denkbar. Die Weise, wie Kant diese Ver-

einigung sucht, besteht nun darin, daß er sagt: Nimmt man die Wirklichkeit für das wahre Sein, faßt man demgemäß den Menschen nur als das empirische Wesen auf, das er in Wirklichkeit ist, so kann man, da er als solches lediglich dem den Wechsel in den Erscheinungen hervorrufenden Kausalitätsgesetz unterworfen ist, der Annahme, daß von einer Willensfreiheit bei ihm nicht die Rede sein könne, nicht entgehen. Denn all' sein Wollen und Handeln ist naturgesetzlich notwendige Folge früherer Ursachen, die von ihm nicht in Wirksamkeit gesetzt sind, vielmehr in einer aufsteigenden, seinem Dasein und daher auch seinem Willen vorangegangenen Kausalreihe ihren Ursprung haben. Als empirisches Wesen ist der Mensch eine Erscheinung in der Zeit und als solche steht er unter dem Gesetze der notwendigen Folge von Ursache und Wirkung. Aber der Mensch „an sich“ ist nicht der, als welcher er als Erscheinungswesen sinnlich erkennbar wird. Als Wesen an sich betrachtet hat er „ein transscendentales Sein“, ist in ihm die allem Empirischen fremde, alle Einmischungen der Sinnlichkeit in ihr Gebiet, also auch in das von ihr dem Willen vorgezeichnete Gesetz, streng zurückweisende Vernunft. Die Vernunft aber ruht unveränderlich auf sich selbst, ist von der Zeit unabhängig und für sie daher auch das Kausalitätsgesetz, das die Zeitercheinungen beherrscht, nicht maßgebend. Vermöge dieser seiner wahren, nicht zur empirischen Erscheinung kommenden, sondern lediglich „intelligibeln“ Beschaffenheit ist der Mensch im Stande, das Vernunftgesetz zu erkennen und in sein Wollen aufzunehmen. Er kann seinen empirischen Charakter, das ist die ihm von der Natur in sein Dasein mitgegebene

in seinen natürlichen Willensantrieben, Bedürfnissen und Begehrungen sich ausprechende Willensanlage dem Vernunftgesetze gemäß in eine seinem wahren Wesen entsprechende Denkweise und Gewohnheit des Wollens und Handelns, die als solche „sein intelligibler Charakter“ ist, umwandeln und damit an die Stelle seiner natürlichen Willensantriebe die Gebote des in seinen Willen aufgenommenen moralischen Gesetzes treten lassen, demnach an die Stelle der Kausalität der Natur die seines Willens setzen und in eigener Entschliebung thun und lassen, was seiner Vernunft gemäß ist. Mit der Aufnahme der Vernunft in die Kausalität seines Willens gibt der Mensch sich selbst sein Gesetz und befreit er sich von der Kausalität des Naturgesetzes. Damit ist die Möglichkeit der Willensfreiheit neben dem Mechanismus des Naturgesetzes bewiesen.

Dies ist, in Kürze zusammengefaßt, der Gedankengang Kant's; wobei freilich Vieles weggeblieben ist, was kein notwendiges Glied seiner Schlußfolgerungen und nur von nebensächlichen Erwägungen und Beziehungen geboten zu sein scheint und was, so wertvoll es an sich sein mag, eine gewisse über dem Gedankengange Kant's sich lagernde Dunkelheit hervorruft. Es gehören dahin insbesondere die dem Zeit- und Raumbegriffe Kants sowie die seinem theistischen Gottesbegriffe entnommenen Sätze, auf welch' Letzteren Bezügliches übrigens im Verlaufe dieser Untersuchungen später noch weiter erörtert werden soll. Kant selbst erklärt es für schwierig und den Versuch beinahe für hoffnungslos, Andern das volle Verständniß der von ihm bezeichneten Ausgleichung zwischen der naturgesetzlichen Not-

wendigkeit und der transcendentalen Freiheit zu eröffnen, und wenn auch nicht zu bezweifeln ist, daß er selbst davon überzeugt war, so ist doch ersichtlich, daß es ihn, der in den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkten seiner Philosophie in die Fußstapfen Locke's und Hume's eingetreten war, viel Mühe gekostet hat, zu dieser Ueberzeugung zu gelangen. Seine Beweisführung ist daher auch, so könnte es wenigstens scheinen, wie auf Schrauben gestellt. Auch entgeht er damit der eigentlichen Schwierigkeit nicht, welche in der Zweifelhaftigkeit liegt, ob der Mensch jemals der durch seine Vernunft geforderten, in dem sich unabhängig Machen von der naturgesetzlichen Kausalität bestehenden Autonomie theilhaftig werden könne und ob von ihm diese Autonomie dadurch allein schon erlangt werde, daß er die Gebote des in seiner Vernunft begründeten moralischen Gesetzes zu den Bestimmungsgründen seines Willens mache. Auch wäre damit nur die Freiheit des Willens in Fragen des moralisch Gebotenen und Verwerflichen erwiesen und bliebe das von dem intelligibeln Charakter des Menschen unbeeinflusste Kausalitätsgesetz und damit die Willensunfreiheit in allen Willensentschlüssen moralisch gleichgiltigen Inhalts bestehen, während im Bewußtsein des Menschen kein Unterschied zwischen der Möglichkeit einer freien Wahl zwischen sittlich gleichgiltigen oder gleichwertigen und der zwischen sittlich verschiedenartigen Entschlüssen aufzufinden ist. In der That könnte es auch scheinen, daß Kant in seiner späteren Zeit die Annahme der Willensfreiheit nicht sowohl ein eigentliches Wissen gewesen sei, als ein mit Vernunftgründen unterstützter Glaubenssatz, mehr in der reflektiren-

den Urteilskraft als in dem Wesen der reinen Vernunft begründet. Der in seinen moralischen Schriften geführte Beweis, auf den kürzesten Ausdruck zurückgeführt, besteht nämlich darin: die Verpflichtung des Menschen auf das moralische Gesetz sei, wie in der nächstfolgenden Untersuchung näher erörtert werden soll, ein Postulat der praktischen Vernunft, die Möglichkeit der Erfüllung dieser Verpflichtung aber sei bedingt durch die Willensfreiheit, die Willensfreiheit also selbst ein Postulat der Vernunft. Sei nun aber die empirische Welt in jeder ihrer Erscheinungen und Vorkommnisse dem Kausalitätsgesetze der Natur unterworfen, so habe der im Empirischen wurzelnde Verstand des Menschen lediglich kein Wissen von einer andern Kausalität als der nach Naturgesetzen, namentlich keines von einer Kausalität durch Freiheit. Es bleibe also, um das Postulat der Vernunft dennoch festzuhalten, nichts übrig als anzunehmen, daß in der intelligibeln Welt, das ist der Welt in ihrer wahren Beschaffenheit, nicht wie sie sich empirisch in der Erscheinung darstelle, das Gesetz der Vernunft und mit ihm der freie Wille in einer dem menschlichen Verstande verborgen bleibenden Weise die auch das Naturgesetz beherrschende Kausalität sei.

Daß sich jedoch durch die Annahme Kant's, die Freiheit des Willens werde transcendentally mit der naturgesetzlichen Notwendigkeit im Einklang stehen, Schopenhauer nicht abhalten ließ, die letztere als einzig maßgebend anzusehen und die Freiheit zu leugnen, ist erklärlich. Trotz der angeführten, an sich begründeten Einwürfe und obgleich nicht zu verkennen ist, daß Kant über die vorliegende Frage mit

sich selbst nicht völlig im Reinen war, ist doch die von ihm angebahnte Lösung der Antinomie die richtige. Nur bedarf es dabei weder einer Berufung auf die transcendente Natur des Menschen noch auf das in seiner Vernunft begründete Sittlichkeitsgesetz und den intelligibeln Charakter desselben, vermöge dessen die in seinem natürlichen Charakter begründete Kausalität beseitigt und die Kausalität seiner Autonomie an deren Stelle gesetzt werde. Denn in dem Nachweis, daß das Gesetz der Ursache und Wirkung und die von demselben bedingte Notwendigkeit, die sich in der eingetretenen Folge erkennbar macht, nicht unvereinbar mit der Freiheit ist, liegt allerdings der Schlüssel zur Auflösung des Räthfels. Die Möglichkeit derselben läßt sich aber selbst dem aus der Erfahrung schöpfenden Verstande klar machen.

Vor Allem ist dabei in Betreff der Freiheit zu bemerken, daß man nicht an einen einzig und allein aus sich selbst schöpfenden, nicht einmal von der eigenen Erkenntniß bestimmten Willen, wenn die Willensfreiheit angenommen werden solle, denken darf. Die Freiheit, die man sucht und fordert, ist keineswegs, was namentlich auch noch Steudel in seiner „Philosophie im Umriss“ für maßgebend hält, die, daß es für den Willen überall keine Bestimmungsgründe gebe. Es ist eine unrichtige Voraussetzung, wenn derselbe meint, alle Bestimmungsgründe des Willens, sogar die aus der eigenen Erkenntniß fließenden, seien die Folge mit Notwendigkeit wirkender, von dem Willen des Menschen unabhängiger Ursachen, das entscheidende Motiv aber, welches der Wille durch seinen Entschluß selbst für das ihn bestimm-

mende erkläre, müsse von ihm vermöge seiner Wesensbeschaffenheit notwendig dafür erklärt werden. Denn nicht darin, daß auf den Geist, der in sich die Vermögen des Erkennens und Wollens vereinigt, bei dem Entschlusse, den er zu fassen hat, gar kein Bestimmungsgrund einwirke, sondern daß er an keinen dieser Bestimmungsgründe gebunden, in seiner Auswahl unter denselben auf sein eigenes Ermessen angewiesen und sich selbst sein Wollen vorzuschreiben im Stande ist, besteht die als Willensfreiheit zu bezeichnende Freiheit des Geistes. Die Autonomie ist das Merkmal der Freiheit, das auch Kant mit den bestimmtesten Worten als solches bezeichnet, und diese Autonomie wird nicht dadurch beeinträchtigt, daß der Geist bei der Willensentschließung, welche er faßt, Motive hat und eines derselben durch seine Entschließung als das für ihn entscheidende erklärt; weil der Geist von den Willensantrieben, unter denen er seine Motive wählt, nur Anregungen empfängt, nicht aber ein Zwang durch sie auf ihn ausgeübt und das ausschlaggebende Motiv von ihm selbst dazu gemacht wird. Dasselbe kann durch die Natur und Sinnenwelt in ihm angeregt oder auch ganz aus der eigenen Erkenntniß hervorgegangen sein. Im einen wie im andern Fall ist es der Geist selbst, der sein Wollen bestimmt. Es läßt sich freilich nicht bestreiten, daß der Willensentschluß stets das unterste Glied einer in unabsehbare Vergangenheit sich verlierenden Kausalkette ist, in der jedes Glied als Wirkung der ihr vorhergegangenen Ursache, des Gliedes der Kausalkette, der es sich anreihet, erscheint, daß also der gefaßte Entschluß, nachdem er

gefaßt ist, sich als ein folgerichtiges Erzeugniß seiner Kausalität darstellt. Schließen läßt sich aber daraus nicht, daß ein anders gefaßter Entschluß kein folgerichtiges Glied in der Kausalreihe gewesen, mit andern Worten, daß dem Geiste, ehe er den Entschluß faßte, nicht freigestanden wäre, ihn nicht zu fassen. Ein Glied der Kausalkette bildet nämlich gerade die in deren unterstes Glied eingetretene Kausalität der freien Willensentschließung nach eigenem Ermessen. Insbesondere kann nicht, um die Willensentschließung als eine unfreie zu kennzeichnen, sich darauf berufen werden, auch die geistige Erkenntniß sei nur das Erzeugniß einer naturgesetzlichen Kausalität, der sich der Geist nicht entziehen könne; weil es sich bei der Frage der Willensfreiheit nicht um die Kausalität der Beschaffenheit des Geistes und seiner Erkenntniß, sondern darum handelt, ob der Geist, mag er welche Beschaffenheit es immer sei haben, bei der Wahl, die er trifft, seinen Willensentschluß sich selbst zu entnehmen im Stande sei. Der Geist kann möglicher Weise, weil er seine natürlichen Willensantriebe nicht zu bemeistern gelernt hat, diesen knechtisch dienstbar, somit vom sittlichen Standpunkt aus betrachtet, unfrei, dabei aber sein Wille bei der Wahl dennoch frei sein und diese Freiheit sich im Bewußtsein der Schuld und Verantwortlichkeit sehr eindringlich fühlbar machen.

Wenn nämlich auch das Gewordene unwandelbar ein Gewordenes und zwar das bestimmte Gewordene bleibt, so beweist dies doch nicht, daß es mit Notwendigkeit werden mußte, was es geworden ist. Es ist das Erzeug-

niß einer Kraft, die mit Notwendigkeit zu derjenigen Wirkung hinstrebte, wie sie gewirkt hat. Aber es war, was Schopenhauer gänzlich übersieht, wenn er Folge und Notwendigkeit für identisch erklärt, keine Notwendigkeit, daß das Streben der Kraft die bestimmte Wirkung hervorbringen und sie damit verwirklichen mußte. Im alltäglichen Leben weiß man und der Naturkundige weiß es noch viel bestimmter, daß jede Kraft durch eine andere, ihr entgegenwirkende, neutralisirt, ihre Wirkung durch andere ihr zur Seite gehende oder zuwiderlaufende Kräfte verändert, modificirt, beeinträchtigt, aufgehoben werden kann, daß also nicht jede Ursache, die ihr an sich notwendige, sondern nur diejenige Folge hat, haben kann und muß, welche sich aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken verschiedener Ursachen ergibt. Der Ursachen ist, womit sich die Kausalität als ein Zusammengesetztes erweist, stets eine Mehrzahl, niemals eine einzige allein, obwol eine derselben in der zu einer Einheit des Seins sich vereinigenden Wirkung besonders hervortreten und ihre Wirksamkeit in besonderer Weise und Deutlichkeit erkennbar machen kann; wobei aber, wenn dies beabsichtigt wird, wie jeder Physiker bei seinen Versuchen weiß und beachtet, die hiefür bestimmte Ursache den übrigen, gleichzeitig wirkenden Ursachen sich dem Naturgesetze entsprechend einfügen und anpassen muß.

Diese Beschaffenheit der Kausalität, wie sie sich in Ansehung der materiellen Erscheinungen beobachten läßt, ist ganz dieselbe im Geistigen. Auch im Willen können verschiedene Triebfedern, das sind naturgesetzlich auf ihn einwirkende Kräfte, auf und gegen einander in Thätigkeit treten,

auch hier die Bestimmungsgründe, die schließlich die Einheit des Entschlusses erzeugen, neben einander her und gegen einander laufen, sich modificiren und neutralisiren; nicht Alles, was an sich darauf angelegt ist, einen bestimmten Willen hervorzurufen, muß diesen Willen wirklich zur Folge, das ist, nicht jede Ursache notwendig die ihr an und für sich entsprechende Wirkung haben, vielmehr kann die Wirkung, wenn schon die Ursache da ist, möglicher Weise ausbleiben, dann nämlich, wenn der Notwendigkeit, mit der sie wirkt, eine andere stärkere Ursache mit gleicher Notwendigkeit ihrer Wirkung entgegentritt.

Die Notwendigkeit in der Kausalkette der noch nicht eingetretenen Folgen ist hiemit gebrochen. Die auf den Willen einwirkenden Triebfedern können verschieden und unter sich im Widerstreit sein, somit je nach dem Maß der in ihnen wirkenden Kraft sich in ihrer Wirksamkeit verstärken, beschränken, ablenken und aufheben. Es fragt sich demzufolge nur, ob sich der Geist selbst in der Kausalkette als Kraft geltend machen, sich für seinen Willen selbst seine entscheidende Triebfeder schaffen und damit seinen Entschluß bei der Wahl, die er zwischen Verschiedenem vornimmt, nach eigenem Ermessen bestimmen kann? Die tägliche Erfahrung scheint die Bejahung dieser Frage leicht zu machen und doch ist sie es nicht so sehr, als es den Anschein hat. Denn die Wahl, welche der Geist trifft, ist selbst das Resultat des Zusammenwirkens derjenigen Ursachen, die als Bestimmungsgründe des Willens auf den Geist einwirken, so daß sie als durch Kräfte, die unabhängig von seiner Autonomie ihn bestimmen,

herbeigeführt und als die notwendige Folge dieses Zusammenwirkens sich darstellen, der Geist also bei seinem Entschlusse, durch den er jenes Ergebnis zu seinem Willen macht, keineswegs autonom, also auch nicht frei und sich selbst bestimmend zu sein scheint. Denn als Bestimmungsgrund für sein Wollen wirkt nicht seine Erkenntniß allein oder selbst nur in der Mehrzahl der Fälle oder in hervorragendem Grade, sondern das Naturgesetz in den aus den natürlichen Bedürfnissen, Begehungen, Affekten und Leidenschaften, überhaupt dem empirischen Charakter des Menschen hervorgehenden Willensantrieben; weshalb man auch, wenn man das Naturell eines Menschen kennt, mit einiger Sicherheit sein Wollen vorausberechnen kann und sich hierin meistens noch viel weniger täuschen würde, wenn man die volle Einsicht in den zu beurtheilenden Charakter hätte, und die auf den Charakter einwirkenden Verhältnisse gleich vollständig zu kennen im Stande wäre. Aber wenn auch aus der Vielheit und Verschiedenheit der Triebfedern hervorgeht, daß es eine nicht eben leichte Aufgabe des Menschen ist, zur vollständigen Befreiung seines Willens von der auf ihn mit ihren Willensantrieben eindringenden Natur, mit andern Worten zu seiner rein geistigen Selbstbestimmung und vollständigen Selbstbeherrschung zu gelangen, so ist doch eben damit nachgewiesen, daß der Geist nicht dieser Kausalität des Naturgesetzes blindlings zu folgen genötigt ist. Er kann selbst in die Kausalreihe eintreten, das, was seine Erkenntniß sich zu eigen gemacht hat, zur causa seines Willens erheben und eine neue Kausalreihe beginnen, die in ihm

selbst, seiner Erkenntniß und dem aus seiner Vernunft oder seinem Verstande geborenen, über alle andern Bestimmungsgründe seines Willens durch ihn siegreich gewordenen Willensentschlusse wurzelt. Durch diesen Eintritt in die Reihe der wirkenden Ursachen unter Zurückdrängung alles dessen, was ihn an seiner Selbstbestimmung hindern könnte, setzt sich der Geist mit der naturgesetzlichen Kausalität nicht in Widerspruch, er entwickelt vielmehr aus sich heraus die als *causa* wirkende Kraft, womit seine Autonomie bewiesen ist. Es tritt also neben die Kausalität nach Naturgesetzen, sich mit ihr verbindend, die Kausalität durch Freiheit. Dargethan ist hiemit zugleich, daß es der Zuhilfenahme der transcendentalen Natur des Menschen, um zwischen der Freiheit seines Willens und der naturgesetzlichen Notwendigkeit die Beide vereinigende Brücke zu schlagen, gar nicht bedarf, sondern schon empirisch ihre Vereinbarkeit sich nachweisen läßt. Es ist dabei nur immer im Auge zu behalten, daß der Geist naturgesetzlich selbst eine Kraft ist, deren Stärke, sobald er nur ernstlich von ihr Gebrauch machen will, derjenigen anderer, ihr widerstrebenden Kräfte überlegen und daher die Wirkung dieser andern Kräfte zu neutralisiren im Stande ist.

Mit kurzen Worten: Nicht der Wille ist, wie Schopenhauer meint, der motor dessen, wozu sich das wollende Subjekt entschließt, sondern der Wille ist der motus, das in Bewegung gesetzte Geistesvermögen; auch sind nicht die Motive die Motoren, sondern, soweit sie verworfen werden, die *rationes dubitandi*, und soweit sie als ausschlaggebend betrachtet werden, die *rationes decidendi*. Motor ist der

die Decision bewußt oder unbewußt dem Willen vorschreibende Intellekt des den Beschluß zu seinem Entschluß machenden und damit sein Wollen bestimmenden Geistes. Folglich ist der Willensentschluß des Geistes ein selbstgeschaffener, autonomer, freier, und dies auch dann, wenn der Intellekt unrichtig wählt oder den Reiz für stark genug ansieht, um vielleicht gegen bessere Einsicht sich durch ihn bestimmen zu lassen.

Dies ist im Grunde der Gedanke, auf dem auch die Kant'sche Beweisführung beruht. Ist aber hiemit dargethan, daß der Geist selbst in die Kausalreihe eintreten und sein Wollen autonom bestimmen kann, so ist zugleich bewiesen, daß sich diese Autonomie nicht auf die Entschlüsse moralischen Inhalts beschränkt, sondern auch in moralisch gleichgiltigen Dingen der Geist dieselbe Möglichkeit besitzt. Auch die Hereinziehung des Charakters, der als Gewohnheit des Denkens und Wollens zwar unterstützend wirkt, erscheint danach keineswegs geboten; in jedem Einzelfall ist eine besondere Entschließung zu fassen und eine Wahl zu treffen, wobei der freie Geist auch dem eigenen Charakter den Sieg abgewinnen kann.

Faßt man freilich den Menschen als ein willkürliches Elaborat Gottes auf, betrachtet man ihn als dessen Geschöpf, das als solches, wie es ist, aus der Hand seines Schöpfers, der ihm seine Bestimmung angewiesen, hervorgegangen sei, so wird man, was auch Kant für diesen Fall annimmt, der Schlußfolgerung sich nicht entziehen können, daß seine vollständige Kausalität von einem Willensakte Gottes ausgehe, somit Gott allein für sein Denken, Wollen

und Handeln verantwortlich zu machen, der Mensch selbst aber unfrei sei. Dabei sähe man sich in weiterer Konsequenz zur Prädestinationslehre unvermeidlich hingedrängt, ohne daß man sich dagegen durch einen Rückgriff auf die Lehre Kants schützen könnte, der Mensch an sich sei nicht derjenige, als der er als Erscheinungswesen in der Zeit sich darstelle, somit auch nicht der Kausalität nach dem Mechanismus der Naturgesetze unterworfen, vielmehr sei er im Stande, durch seinen intelligibeln Charakter als Vernunftwesen von seinem natürlichen Charakter sich frei zu machen. Denn wenn der Mensch nur das ist, wozu ihn Gott formirt hat, und er bei der Wahl zwischen moralisch Erlaubtem und Unerlaubtem, weil er dem Reiz des letzteren zu widerstehen nicht vermag, seinen ihm eingepflanzten Willensantrieben folgt, so läßt sich hiefür keine andere Kausalität als seine ihm von Gott verliehene Naturanlage absehen. Die Schuld trifft nicht den Menschen, der nun einmal kein größeres Maß von Vernunft erhalten hat, um das Böse vom Guten lebhaft genug zu unterscheiden und, wenn er diese Unterscheidung macht, keine größere Willensstärke, um der Vernunft den Sieg über den ihr zuwiderlaufenden Reiz möglich zu machen. Ist nun wol nicht zu viel behauptet, wenn man die Meinung ausspricht, die Denkenden unserer Zeit seien einer so plumpen Auffassung des Schöpfungsaktes entwachsen, so wird man auch nicht zu dem aus derselben folgenden Schluß gezwungen sein. Wenn sich auch über die Beziehungen des Weltgeistes zum Einzelgeist bei dessen Eintritt in die Erscheinungswelt noch keine durchschlagende Ansicht gebildet hat

und vielleicht niemals so, daß sie über jeden Zweifel erhaben wäre, bilden wird, so darf man doch wol in Uebereinstimmung mit Kant es als ein vollbeweisendes, im nächsten Abschnitt noch näher zu betrachtendes Postulat der Vernunft ansehen, daß der Mensch, der von der Vernunft als verantwortlich für sein Wollen und Handeln erkannt wird, sich selbst zur causa seines Thuns und Lassens zu werden im Stande sein müsse und jene Beziehungen des Einzelgeistes zum Weltgeist nicht derartig sein können, daß sie die Kausalität seines Wollens und Handelns aus ihm hinaus in einen fremden Willen verlegen.

Willensfreiheit und Moralgesez.

Wenn Kant sagt, ohne Freiheit gebe es kein moralisches Gesez, mit andern Worten, ohne die menschliche Willensfreiheit als erwiesen anzunehmen, könnte auch nicht eine für den Willen des Menschen verbindliche moralische Vorschrift angenommen werden, umgekehrt aber werde die Willensfreiheit durch sein aus der Vernunft stammendes Bewußtsein, daß es ein für ihn verbindliches moralisches Gesez gebe, bewiesen, so ist dies kein Zirkel im Demonstrieren. Mit Recht sagt darüber Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“, die Freiheit des Willens sei für das moralische Gesez die »causa essendi«, die Entstehung und das Vorhandensein eines solchen Gesezes unmöglich, wenn es keine Freiheit gebe, dagegen sei das moralische Gesez für die Freiheit die »causa cognoscendi«, es lasse sich an dem Vorhandensein des moralischen Gesezes erkennen, daß es eine Willensfreiheit gebe. Jeder der beiden Aussprüche hat also seine besondere Bedeutung, und wie es durchaus richtig ist, daß das Bestehen eines für den Willen verbindlichen moralischen Gesezes beweist, daß es eine Willensfreiheit geben muß, so ist auch klar, daß die An-

nahme des Bestehens einer Regel, nach der sich der Wille richten soll, undenkbar, weil ein Widerspruch in sich wäre, wenn der Wille von einer anderen, von seiner Selbstbestimmung unabhängigen Notwendigkeit sein Gesetz empfienge, also sich bestimmen lassen müßte. Kant findet darin mit gutem Grund den vollen Beweis, daß die Freiheit des Willens anerkannt werden müsse, wenn sie auch von der spekulativen Vernunft nicht vollbewiesen werden könnte. Es fragt sich nur, ob die Annahme des Bestehens eines Moralgesetzes für den Menschen richtig ist. Kant selbst hat darüber so wenig einen Zweifel, daß er in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ unbedenklich von dem nach seiner Annahme in der Vernunft begründeten Sittlichkeitsgesetze ausgeht. Doch ist die Frage, ob er nicht vorschnell dabei verfahren, einer Erörterung wert und eine solche nicht überflüssig. Denn allerdings gibt es nach der Erfahrung Volksmeinungen, Sitten und Gebräuche, welche mit der Annahme nicht übereinzustimmen scheinen, daß der Mensch sich in unzweideutigen Ausprüchen seines Erkenntnisvermögens des moralischen Gesetzes, sobald er nur wolle, bewußt werden müsse, weil die allgemeine menschliche Vernunft es bezeuge.

Worin das moralische Gesetz bestehe, was sein leitendes Princip sei, das bezeichnet Kant inhaltlich nicht, indem er vielmehr bei Untersuchung der Frage, was der Mensch nach Anweisung seiner Vernunft als Endzweck seines Wollens zu betrachten habe, annimmt, daß sich dieses Princip nur formal bestimmen lasse und jeder Versuch, es auch material nach seinem zu erstrebenden Zwecke festzustellen, zu

einem Resultat führen müsse, das unmöglich richtig sein oder dem nur durch zweifellose Wahrheit befriedigten Geiste annehmbar erscheinen könne. Bei dieser formalen Principbestimmung kommt er zu seinem kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. Nach diesem kategorischen Imperativ würde nun jedenfalls, darüber kann kein Zweifel sein, die Achtung vor dem Leben und Eigentum Anderer, von allen feineren Anforderungen eines moralischen Verhaltens abgesehen, durch das menschliche Sittengesetz gefordert sein. Wenn es aber in Sparta zu den Erziehungsmitteln gehörte, bei der Jugend der herrschenden Volksklasse zum Zweck ihrer Uebung in Kühnheit, List und Verschlagenheit den Diebstahl für rühmlich zu erklären, sofern sie sich dabei nicht ertappen lasse, oder sie zu grausamer Jagd auf Heloten, die dabei, ohne daß sich Erzieher oder Zöglinge ein Gewissen daraus machten, gleich Wild gehezt wurden, zu befehligen, wenn es ferner noch heutzutage Völker gibt, bei denen Kinderaussetzung und Kindermord kein Verbrechen, nicht einmal eine von der allgemeinen Sitte und öffentlichen Meinung verurtheilte schändliche Handlung ist, ebenso Völker, bei welchen die Söhne ihre altgewordenen Väter oder Mütter, die in stumper Resignation nach allgemeinem Herkommen solches über sich ergehen lassen, ohne Umstände und Gewissensregungen todtzuschlagen, so beweisen solche von dem moralischen Gesetze, wie es in uns lebt, unbedingt verworfenen Volksmeinungen und Volksgebräuche, daß das moralische Gesetz keineswegs objektiv feststeht, daß vielmehr

seine Ausprüche in ganzen Zeitabschnitten und unter großen Volksgemeinschaften von denjenigen anderer Zeiten und Völker sehr verschieden sein können. Das eingeborene Bewußtsein, das in Aufstellung des Sittlichkeitsgesetzes so sehr fehlgreifen kann, scheint also dasselbe keineswegs mit Sicherheit aus sich zu entwickeln. Es kann daher auch nicht überraschen, wenn nach Kants Versicherung Montaigne Alles, was sich als Willensprincip geltend mache, von der Erziehung, Mandeville es von der bürgerlichen Verfassung und gesellschaftlichen Ordnung ableitet. Dennoch wird Kant mit seiner Behauptung, daß das moralische Gesetz in der Vernunft begründet und unaustilgbar enthalten sei, Recht behalten. Wenn es auch von Zeit- und Volksmeinungen je nach der Civilisationsstufe oder Kulturhöhe eines Volkes und einer Zeit verdunkelt und mit Wahnvorstellungen durchsetzt werden kann (wie, um ein Analogon des Sittlichkeitsbegriffes anzuführen, recht anschaulich die eigentümlichen Ehrbegriffe mancher Stände und Gesellschaftskreise und das Vorurtheil des standesmäßig Erlaubten und Unzulässigen beweisen), so ist doch nie und nirgends ein Volk aufgefunden worden, noch hat man von einem solchen, so weit die Geschichte zurückreicht, jemals Kunde erhalten, welchem die Begriffe von Erlaubtem und Unerlaubtem, Zulässigem und Unzulässigem, Pflicht und Pflichtverletzung gänzlich fremd gewesen wären. Alles Zusammenleben der Menschen mußte diese Begriffe, somit ein moralisches Bewußtsein und das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gesetz, das den Willen vermöge eigener, nicht den selbstischen Willensantrieben des Menschen entspringender Kraft beherrschen könne und solle, erzeugen. Aber selbst abgesehen von den aus dem gesell-

schafflichen Leben und dessen Bedürfnissen, Anregungen und Konflikten sich ergebenden Begriffen von Recht, Verbindlichkeit und gesellschaftlicher Sitte und Ordnung, sowie der dadurch gebotenen Unterordnung des selbstlichen Willens unter ein höheres Gesetz mußte der Mensch im Verhältniß zu den in den Naturkräften sich kundgebenden unsichtbaren Mächten sich zu einem Handeln, wodurch er diese Mächte sich geneigt machen zu können glaubte, verpflichtet fühlen und fühlte er sich nach der Erfahrung verpflichtet, wie der unter allen Völkern verbreitete Gebrauch der Opfer und Gebete beweist. Auch sein religiöses Bewußtsein war also für ihn ein Theil des seinem Willen auferlegten Vernunftgesetzes; er erschien sich dadurch selbst zu einer gewissen Willensbeschaffenheit und bestimmten derselben entsprechenden Kundgebungen verbunden. Mochten auch Furcht und das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht zuerst den Anstoß dazu gegeben haben, so ist doch, selbst wenn sich daraus noch nicht ein wahres Pflichtgefühl entwickelt hatte, der Gedanke darin unverkennbar, zu einer höheren Macht in Beziehung zu stehen und durch Worte, Zeichen und Handlungen, die ihr angenehm seien, ihre Nachsicht und Zuneigung gewinnen zu wollen. Dieses Bewußtsein ist aber gerade dasjenige des Bestehens eines ungeschriebenen, dem Nachdenken des Menschen sich erschließenden Gesetzes, wodurch sein Handeln, sein Verhalten, sein Wille bestimmt werden soll, um eine unsichtbare Macht, die das Gesetz aufrecht erhalte und seine Verletzung räche, sich nicht zur Feindin zu machen. Danach ist zwar das aus dem Nachdenken der Menschen über sich und ihr Verhältniß zu

der sie umgebenden Welt, das ist aus ihrer Vernunft, sich erzeugende moralische Bewußtsein sehr verschieden nach Ort und Zeit, aber es ist allgemein da, fehlt nie und nirgends gänzlich. Ebendamit ist aber auch objektiv das Vorhandensein eines Gesetzes, aus dem jenes Bewußtsein sich ableitet, bewiesen. Nicht bloß empirisch läßt sich jedoch dieses „Factum der reinen praktischen Vernunft“, wie Kant das im Menschen lebende, seiner Vernunft sich erschließende moralische Gesetz nennt, nachweisen, sondern auch mit Gründen, die sich nicht aus der Erfahrung ableiten und a priori erkennen lassen, die Notwendigkeit seines Vorhandenseins darthun. Freilich sind es nach Kant nicht Gründe der speculativen, sondern der Reflexion der praktischen Vernunft. Wenn nämlich der Mensch nach seiner Wesensbeschaffenheit auf das Zusammenleben mit andern Menschen angewiesen ist, weil er sonst nicht werden und erreichen kann, was er nach seiner Anlage zu erstreben sich angetrieben fühlt und was ihm in der gesellschaftlichen Verbindung mit andern Menschen zu erstreben und zu erreichen möglich wird, ja nicht einmal sein Dasein so gesichert ist, wie im Zusammenleben mit Andern, so muß er sich zu einer Handlungsweise und entsprechenden Willensbeschaffenheit aufgefordert fühlen, die in einem Princip wurzelt, das allgemein befolgt das Zusammenleben möglich macht, sich also, wenn seine Konsequenzen gezogen werden, nicht selbst widerspricht und damit aufhebt; er muß mit andern Worten sein Verhalten so einrichten, wie er wünscht, daß auch alle Andern sich verhalten mögen, es muß die Maxime seines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen können.

Dies ist der Beweis Kants. Es existirt nach ihm auch vom apriorischen Standpunkt der praktischen Vernunft aus betrachtet ein moralisches Gesetz, das, wo es unter Wahnvorstellungen begraben ist, nur herausgearbeitet werden darf und (was als die ächteste Beglaubigung jedes Kulturfortschrittes erscheint) herauszuarbeiten ist, um in seiner Reinheit die Einzelnen wie die Gesammtheit des Volkes, in dessen Sitte, Urtheil und Wertschätzung der Personen und Handlungen es ebendamit übergeht, zum Bewußtsein zu kommen. Demzufolge ist nicht bloß subjektiv das Vorhandensein des moralischen Gesetzes, sondern auch objektiv, was hiemit gleichbedeutend ist, das einer sittlichen Weltordnung nicht zu bestreiten.

Ist hiemit die Verpflichtung des Menschen, sein Verhalten einem Gesetze des Sollens angemessen einzurichten, erwiesen, so ist, wie schon oben bemerkt, zugleich der aus den Anforderungen der praktischen Vernunft hervorgehende Beweis der Willensfreiheit geführt. Denn das Sollen schließt begrifflich die Möglichkeit, einen Entschluß zu fassen oder auch nicht zu fassen, in sich. Es besteht also, um mit Kant zu reden, neben und zugleich mit der Kausalität nach Naturgesetzen eine Kausalität durch Freiheit, das ist durch Autonomie des Willens und daß beide neben einander bestehen können, die Naturnotwendigkeit mit der Willensfreiheit nicht unvereinbar ist, dies ist schon in den vorhergehenden die Willensfreiheit betreffenden Untersuchungen dargethan. Darauf weist auch Kant nicht erst in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“, sondern schon in der „der reinen Vernunft“ hin.

Mit dem die Materie beherrschenden Naturgesetz kann sich freilich der Wille ohne Zuhilfenahme anderer naturgesetzlichen Kräfte nie siegreich in Widerspruch setzen, mit Notwendigkeit tritt die naturgesetzliche Wirkung auf die ihr vorangegangene Ursache ein; insofern bleibt also der Wille gebunden. Aber darum handelt es sich ja nicht. Nicht ob das Gewollte ausgeführt werden könne, sondern ob es gewollt werden müsse, ist die Frage. Nicht die Macht des Könnens, sondern die Freiheit des Wollens ist es, was gegen die Angriffe des Zweifels vertheidigt wird. Die Autonomie des Willens wird nun mit besonderer Klarheit und Unzweideutigkeit in dem moralischen Gesetze, dem Gesetze des Sollens, und der daraus fließenden und durch die Freiheit bedingten Verantwortlichkeit ersichtlich. Aber auch in gleichgiltigen Dingen spricht sich dieselbe, wie dargethan worden ist, in der Möglichkeit einer Wahl aus.

Dem Ausgeführten zufolge ist der Satz Kants, daß Willensfreiheit und Moralgesetz sich bedingen und voraussetzen, richtig und die Unhaltbarkeit der gegentheiligen Behauptung schon daraus ersichtlich, daß die Verfechter der Willensunfreiheit zu den gewagtesten Hypothesen und kerksten Voraussetzungen ihre Zuflucht nehmen müssen, wenn sie nicht umhin können, die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Wollen und Handeln dabei aufrecht zu erhalten. In der That sollte man, wenn man auch nur an das Gesetz des Sollens denkt, das in der ganzen Stoffwelt seines Gleichen nicht findet, meinen, es lasse sich eher der Glaube der Denkenden an das Dasein eines selbstbewußten Gottes und die Unsterblichkeit als an die Willensfreiheit erschüttern.

Der Wille als Urgrund.

Was Schopenhauer dahin geführt hat, die Annahme der Willensfreiheit mit leidenschaftlichem Eifer zu bekämpfen, besteht, wie schon im ersten die Willensfreiheit behandelnden Abschnitt hervorgehoben ist, in dem fehlerhaften Fundament, worauf er seine Philosophie aufbaut, indem er einen blinden, vernunftlosen Willen zum Grundprincip alles Vorhandenen macht. Ob er diesen Gedanken, wie Pfeleiderer in seiner „Religionsphilosophie“ sagt, der Schelling'schen Spekulation entnommen hat, kann dahin gestellt bleiben. Jedenfalls hat er ihn, ohne darin einen Vorgänger zu haben, zum Grundgedanken seiner Weltanschauung gemacht und sich dadurch zu Konsequenzen hingedrängt gesehen, die, weil sie jedem gesunden spekulativen Denken widersprechen, selbst als wurmfstichtig zu bezeichnen sind und unmöglich ungetrübte Wahrheit enthalten können, so bestechend sie auf den ersten Anblick ausseh'n mögen. Wie dabei das ganze System auf lustigen Hypothesen aufgebaut ist, das läßt sich daran, wie er die Willensfreiheit als ein Phantom behandeln zu können meint, ganz besonders deutlich erkennen.

Der Wille, welcher das Grundwesen alles Vorhandenen ist, sagt Schopenhauer, ist an sich ohne alle Intelligenz und weil er das Grundprincip ist, vollkommen frei, das heißt, wie Schopenhauer diese Freiheit verstanden wissen will, vollständig grund- und gesetzlos. Er hat kein Gesetz noch Motiv, außer dem einen Drange, zu sein und sich selbst dadurch zu genügen, daß er als das, was er ist, sich verwirkliche, das ist in die Erscheinung trete. Vermöge dieses Dranges individualisire sich der Wille in die Einzelwesen, in denen er, weil die Einzelwesen in den Formen des Raumes und der Zeit zu ihrem Dasein in der Erscheinungswelt gelangen, der Kausalität, der alles in die Erscheinung Tretende unterworfen sei, verfallt. Mit dem Eintritt in die Individualität höre demnach der aus dem Universalwillen sich ableitende Individualwille auf, ohne Gesetz und Motiv, das ist frei, zu sein; er will nun dasjenige sein, als was er sich individualisirt hat, sowol in den Besonderheiten der unbelebten Natur als in den organischen Sonderwesen, in welchen er als „Wille zum Leben“ sich kundgibt. Dieser dem Kausalitätsgesetz unterworfenene Wille zum Leben erzeugt sich für seine Zwecke den Intellekt, beherrscht den Menschen und begleitet ihn von seinem Eintritt in die Erscheinungswelt an in unausgesetzter Wirksamkeit. Er ist nach Schopenhauer das Princip seines Daseins und seine Besonderheit die des ihr zu Grunde liegenden Willens. Weil er das Wesen des Menschen, in dessen Vorhandensein er zur Erscheinung kommt, selbst ist, so verändert er sich auch niemals, ist vielmehr der angeborene unzerstörliche Charakter des Menschen, aus dem alles Einzelwollen, weil

jede Folge einer Ursache gleichbedeutend mit der Notwendigkeit ihres Eintritts ist, unvermeidlich und folgerichtig hervorgeht, womit, wie Schopenhauer meint, die Unfreiheit des menschlichen Willens bewiesen ist. Daß ungeachtet dieser Unfreiheit der Mensch für seine Willenshandlungen mit Fug und Recht verantwortlich gemacht werde, dies erkläre sich daraus, daß der Wille, wie er in ihm sich bethätigt und in den Einzelhandlungen an den Tag kommt, vom Menschen bei seinem Eintritt in's Dasein aus einer Präexistenz, worin er sich seinen Willen so und nicht anders gestaltet habe, mitgebracht werde, also ein nach eigenem Verdienst oder Verschulden seiner Individualität angehöriger, aus ihr entsprossener sei; so daß der Mensch trotz der ihn in seinem zeitlichen Dasein beherrschenden Willensunfreiheit doch nur die Folgen seines eigenen, von ihm in's Dasein mitgebrachten Willens zu tragen habe.

Niemand wird das Ineinandergreifende dieser Konception verkennen. Aber woher weiß Schopenhauer, daß das Grundprincip alles Vorhandenen der in die Erscheinung tretende Wille und dieser, an sich blind und unvernünftig, doch der Erzeuger des in der organischen Natur hervortretenden, im Menschen zum klaren Bewußtsein und zur Selbsterkenntniß gelangenden Intellektes ist? Was führt ihn sodann dahin, daß er, weil alles Denken im Gehirn vorgehe, den Intellekt als eine bloße Gehirnfunktion betrachtet, das Gehirn aber als das hiefür bestimmte, unerläßliche und notwendige Werkzeug, das sich der Wille für seinen Daseinszweck geschaffen habe? Was berechtigt ihn zu der Annahme, daß zwar der Wille selbst unabhängig von

seinem Werkzeug existire, der von ihm erzeugte Intellekt dagegen nicht bloß im betreffenden Erscheinungswesen sich nicht mehr offenbare, sondern vollständig erlösche, sobald das Gehirn zu funktioniren aufhöre oder unfähig geworden sei?

In Beantwortung dieser Fragen ist als richtig zuzugeben, daß in der gesammten Natur, der anorganischen wie der organischen, sehr augenfällig aber in der nicht beseelten ersteren, bewegende Kräfte sich geltend machen, die anscheinend ohne Wahl und Ueberlegung mit Notwendigkeit wirken. Geht nun, da alle bewegende Kraft als ein den Gegenstand, von dem sie ausgeht, beherrschender Wille sich auffassen läßt und nach dem bei Betrachtung der Materie darüber Gesagten aufzufassen ist, daraus nicht das Vorhandensein eines Willens in der Natur hervor, welcher in seiner Einzelwirkung als von keinem Intellekt hervorgebracht und mit keinem Intellekt verbunden sich der menschlichen Auffassung darstellt? Wichtig ist ferner, was die belebte Natur anbelangt, daß in der Pflanze ein Begehren erwacht, das sich unmittelbar in Lebensäußerungen ausspricht, die dadurch in ihr hervorgerufen werden, daß auch im Thiere Begehren und Wollen fast immer in einen Moment zusammenfallen und nur in geringerem Grade als beim Menschen sich eine Beeinflussung des Willensvermögens durch den Intellekt beobachten läßt, daß endlich sogar im menschlichen Kinde alsbald mit seinem Eintritt in das selbständige Dasein und schon vor Entwicklung des Intellekts, jedenfalls schon vor dem Eintritt der ersten Spuren einer in das Bewußtsein übergehenden Intelligenz, ein durch seinen „Willen zum Leben“, das ist sein

Sichselbstwollen, in Bewegung gesetztes Begehren sich kund gibt; so daß hieraus auf das Vorhandensein eines Willens geschlossen werden könnte, der das *primum movens*, selbst aber blind und unerleuchtet durch den Intellekt, und doch, weil die Befriedigung und Nichtbefriedigung des Begehrens zur Erfahrung führt und diese die Erkenntniß von Ursache und Wirkung erschließt, der Erzeuger des Intellekts sei. Auch scheint die Erfahrung damit übereinzustimmen, daß jedes lebhaftes Begehren die Verstandeskkräfte zur Erreichung ihres Zweckes aufbietet und je heftiger es ist, mit um so größerer Anstrengung ihre Leistungsfähigkeit in Thätigkeit versetzt; daß auch ein heftiges Begehren die Richtigkeit des Urtheils, also die Erkenntniß verdunkeln oder ganz aufheben kann, indem sich auch hierin eine Abhängigkeit des Intellekts vom Willen kundgibt. Allein wenn auch die den unbeseelten Stoff, die Materie, in Bewegung setzende Kraft als eine Willensäußerung zu betrachten ist und als Kraft mit blinder Notwendigkeit und ohne alle Rücksicht auf die mit ihrer Kraftäußerung verbundenen Folgen wirkt, so beweist ihr Vorhandensein doch nicht, daß dieses Vorhandensein nur aus sich selbst oder vielmehr gar nicht erklärlich und ohne einen Kausalzusammenhang mit einem Andern ist, von dem anzunehmen wäre, daß aus seinem Willen als der Ursache die Kraft als Wirkung hervorgehe. Auch beweist sich damit nicht, daß dieser Wille, der Ursprung der stofflichen Kraft, nicht von der Intelligenz des geistigen Wesens, dem er entstammt, erzeugt sein könne. Daß er im Gegentheil dies ist, darauf weist das gegenseitige sich Bedingen, Tragen und Halten aller stofflichen

Kräfte, ihr von dem feinsten Verständniß zeugendes, wunderbar zweckmäßiges Zusammenwirken, um das Bestehen der Erscheinungswelt möglich zu machen, unverkennbar hin, so daß nicht einmal der Materialismus die in der Weltgestaltung zum Vorschein kommende Intelligenz zu bestreiten wagt und auch Schopenhauer im Verlaufe seiner Untersuchungen zugibt, daß seinem Urwillen eine Logische Natur zuzuschreiben sei. Daß dem Urgrund alles Geistes dessen vornehmstes Kennzeichen, der Intellekt, unmöglich fehlen kann, soll hier nur kurz berührt und mit dem Gesagten bloß begründet werden, daß das anscheinend blinde Wirken der Naturkräfte durchaus nicht einen blinden Urwillen, der aller Erscheinungswelt vorangegangen und das Wesen aller Dinge sei, beweist. Es ist daher auch nichts weniger als bewiesen, daß der Intellekt ein Erzeugniß des Willens sei, der ihn — es ist nicht erfindlich, wie der Wille zu dieser Einsicht gelangen und wie sie ihm, da er ja blind ist, überhaupt nur möglich sein soll — für die Zwecke seines Daseins in der Erscheinungswelt schaffe. Denn wenn auch das Begehren in der Regel ein blinder Willensdrang ist und der Kausalzusammenhang zwischen Befriedigung des Begehrens und dem dadurch erstrebten Lustgefühl nicht zum Bewußtsein zu kommen braucht, wenn ferner im menschlichen Kinde das Begehren anscheinend vor dem Intellekt erwacht, so beweist doch die Zweckdienlichkeit des Begehrens selbst geradezu, daß schon dem Begehren ein wenn auch noch so unklares Innewerden des Kausalzusammenhangs zwischen dem von ihm Verlangten und der davon zu erwartenden Wirkung innewohnt, also schon dieser ersten

Willensregung eine Thätigkeit des Erkenntnißvermögens zu Grunde liegt oder wenigstens beigemischt ist, mag diese auch sich selbst noch so verhüllt und nicht im Stande sein, sich über sich Rechenschaft zu geben. Ist ja doch das Begehren nur der Reflex der durch den Reiz angeregten Irritabilität, der Reiz selbst aber der die Sensibilität des belebten Wesens, das ist seine Empfänglichkeit für Einwirkungen auf seine Daseinserscheinung, anregende Vorgang. Schon in der Irritabilität ist somit das dem Intellekt angehörige Element der Seelenthätigkeit nicht zu verkennen. Geht sodann, soweit Menschen darüber zu urtheilen vermögen, nicht schon im Thier, sondern erst im Menschen das Begehren in ein bewußtes Wollen über, so beweist dies doch nichts gegen das schon im Begehren sich offenbarende Wirken des Intellekts, da es keineswegs im Begriff und Wesen des Letzteren liegt, daß er, wo er überhaupt wirke, stets mit Bewußtsein wirken müsse und, wo dies nicht der Fall, überhaupt kein Intellekt thätig sei. Daß endlich nur der Wille den Intellekt geschaffen haben könne, weil das Denken und Erkennen im Gehirn vor sich gehe, somit ein Intellekt, der ohne ein Gehirn und vor dem Gehirn dagewesen, undenkbar sei, was eine bei Schopenhauers Antipathie gegen die mechanische Welterklärung auffallende, durch und durch materialistische Anschauung ist, beweist schon darum nichts, weil es eine des Beweises gänzlich ermangelnde Hypothese ist, daß alle Erkenntnißthätigkeit ihrer Wesenheit nach an das Werkzeug des Gehirns gebunden sei. Bedient sich doch nicht einmal in allen, sondern nur in den höher organisirten, mit einem Cerebralsystem ausgerüsteten Thieren und dem

Menschen und, nicht einmal in ihnen, ausschließlich der Intellekt des Gehirns. Einen Urintellekt, der allen Erscheinungswesen vorangegangen sei und sie geschaffen habe, ohne selbst eines Gehirnes zu bedürfen, für unmöglich zu erklären und um deswillen zu behaupten, daß die Schaffung des Intellekts nur von der andern geistigen Potenz, dem Willen, ausgegangen sein könne, hat also keinen Grund. Würde doch, wenn die Behauptung richtig wäre, daß die geistige Kraft, welche sich in den Erscheinungswesen des Gehirns als ihres Werkzeugs bedient, nur in Verbindung mit diesem Werkzeug sich denken lasse und ohne dasselbe überall nicht existenzfähig sei, dies nicht minder auf den Willen als den Intellekt Anwendung finden, da auch die Willensentschließung ein Gehirnvorgang ist und die motorischen Nerven, die das vom Geist Beschlossene den Bewegungsorganen mittheilen, ebensowol vom Gehirn ausgehen, wie die den Sinnesindruck dem Geist vermittelnden Nerven im Gehirn einmünden. Im Uebrigen erkennt Schopenhauer selbst an, daß es das Bestreben und die Aufgabe des Intellekts sei, den Willen von seinen Geboten und Anweisungen widerstandslos abhängig zu machen; es ist jedoch schwer abzusehen, wie ihm hiezu in demselben geistigen Wesen, als dessen Willenserzeugniß er zu betrachten wäre, die Möglichkeit offen stehen sollte. Denn wenn der Intellekt begrifflich vom Willen geschieden wird, so ist der Intellekt das zu jeder Aktivität unfähige, gänzlich unmächtige geistige Element, welches eben deshalb nach seiner Wesensbeschaffenheit ein Bestreben und eine Bestrebensaufgabe so wenig als eine Macht, irgend eine Wirkung herbeizuführen, haben kann, es wäre denn,

daß dem Intellekt ein von dem ihn erzeugenden Generalwillen verschiedener Sonderwille innewohnte; womit sich aber wieder die begriffliche Scheidung zwischen Willen und Intellekt in zwei von einander vollständig getrennte und von einander unabhängige Geisteskräfte als undurchführbar erwies. In der That ist denn auch ein nicht vermöge seiner Wesenheit mit beiden geistigen Fähigkeiten ausgerüstetes Urwesen, aus dem sich dessenungeachtet Wille und Intellekt erzeugt hätten, ganz undenkbar. Damit ergibt sich, ganz abgesehen von dem schon in der früheren, sich damit beschäftigenden Untersuchung Ausgeführten, daß die Schopenhauer'sche Annahme des Willens als Grundprinzips alles Vorhandenen unhaltbar ist. Sie erscheint als eine auf unrichtigen oder ungenauen Beobachtungen und Schlußfolgerungen beruhende, einer eingehenden Betrachtung der beiden geistigen Vermögen nicht Stand haltende Hypothese.

Mit dem Grundirrtum beseitigt sich auch die darauf gebaute Annahme, daß der Wille, welcher die verschiedenen Erscheinungsformen hervorrufe, hierin so verfare, wie es eben seiner Natur gemäß, er selbst aber ohne Gesetz und Motiv sei. Ist der Urwille nur in Verbindung mit einer Urintelligenz, die sich ihr Wollen schafft, zu denken, so erwächst ihm ebendamit aus sich selbst das ihn in Bewegung setzende Gesetz und Einzelmotiv. Er ist und wirkt also, die Erscheinungswelt ausgestaltend, nicht unvernünftig und blind. Geht man sodann, wie man muß, davon aus, daß ein Wollen nicht ohne ein wollendes Subjekt denkbar ist, so wird schon hiemit klar, daß auch der Urwille

in dem Urwesen, welches der Urgrund ist, das ihn in Bewegung setzende und ihn leitende Motiv haben muß.

Wie ferner der Mensch für sein Wollen und Handeln verantwortlich sein soll, wenn er ohne eigene Wahl mit Notwendigkeit so wollen und handeln muß, wie er will und handelt, das ist, wie durch das darüber Ausgeführte hinreichend bewiesen sein wird, vollends nicht abzusehen, und daß Schopenhauer zur Behauptung einer Vereinbarkeit von Verantwortlichkeit und Willensunfreiheit kommen konnte, nur daraus erklärlich, daß er die Verantwortlichkeit um keinen Preis fallen lassen zu können meinte. Zur Begründung diente ihm dabei die indische Seelenwanderungslehre mit ihrer Annahme, daß der Mensch aus einer Präexistenz den sein innerstes Wesen bildenden, in seinem Vorleben hiezu gemachten Willen in sein Erdbdasein mitgebracht habe; er habe in freier Entschliebung damit sein Willensgesetz, aus dem seine einzelnen Willensentschlüsse mit kausaler Notwendigkeit hervorgehen, diese Konsequenz zum Voraus billigend, sich selbst gegeben. Schopenhauer sieht sich durch die logische Entwicklung der Grundlagen seiner spekulativen Ideen dahin gedrängt, der Metempsychose, die in der indischen Seelenwanderungslehre abschreckend genug sich ausgebildet hat, zu hulldigen, ohne aber damit die Frage zu lösen; er entwindet sich vielmehr bloß ihrer Beantwortung, indem er die Lösung auf ein Gebiet hinauschiebt, über welches dem Menschen kein Wissen möglich ist. Doch ist der Widerspruch, in den er sich auch bei dieser Annahme verwickelt, nicht zu verkennen. Denn wenn der Mensch in seinem Thun und Lassen die Früchte seines in einer Prä-

existenz zu seinem Wesen gemachten Willens zu ernten hat, so müßte doch gewiß der Wille in seiner Präexistenz frei gewesen sein, was er nach Schopenhauer auch in ihr vermöge seiner Urbeschaffenheit nicht war, weil ihm bei seiner Abzweigung aus dem Universalwillen der Intellekt, somit gerade das, was zur Begründung der Verantwortlichkeit für die von ihm vorgenommene Gestaltung notwendig gewesen wäre, fehlte.

Die Schopenhauer'sche Annahme der menschlichen Willensunfreiheit beruht also genau betrachtet auf lauter unerwiesenen, unhaltbaren Hypothesen, wie auch die aus ihr gezogene Schlußfolgerung der Verantwortlichkeit des Menschen für ein Wollen und Handeln, zu dem er unwiderstehlich gezwungen sei, dem gesunden Menschenverstand ganz unbegreiflich erscheinen muß und im praktischen Leben der menschlichen Gesellschaft von der Rechtspflege, sobald diese nicht mehr bloß die That, sondern auch den ihr zu Grunde liegenden Willen berücksichtigte, von jeher als Absurdität angesehen worden ist.

Der Wille als Urgrund (Fortsetzung). Pessimismus und
Endzweck des Seins.

Der Grundirrtum in der philosophischen Spekulation Schopenhauers ist in der vorhergehenden Erörterung dargelegt. Dadurch werden jedoch die zahlreichen Anhänger, welche seine Philosophie gefunden hat, ihren Meister möglicher Weise noch nicht für hinreichend widerlegt ansehen. Es ist daher wol nicht ganz überflüssig, auch die Unrichtigkeit des Ausgangspunktes, von dem aus er zu seiner Weltanschauung gelangt ist, nachzuweisen und zu diesem Zweck sich die *Genesis* derselben klar zu machen.

Schopenhauer kommt immer wieder auf die Uebel zurück, welche die Menschen unvermeidlich treffen, und bezeichnet in den Schlusskapiteln seines Hauptwerks als das höchste für den Menschen erreichbare Glück und zugleich für den Gipfelpunkt der ihm möglichen Reinigung und Heiligkeit die Zurückziehung von den durch ihre Willensanreize ihn immer wieder in Unruhe und Verirrung stürzenden Täuschungen, die ihm die Sinnenwelt mit ihrem verlockenden Schein bereite, wie diese Lebensweisheit ihre Bethätigung in der Weltflucht der indischen Waldheinfiedler in hervorragendster

Weise gefunden hat und noch heute findet. Das unleugbar in der Welt vorhandene Uebel, das in das Menschen-schicksal unerbittlich hereinbricht, in Verbindung mit der zweiten Erfahrungsthatsache, daß den Menschen nicht bloß von ihm verschuldetes, sondern auch unverschuldetes Uebel trifft und das unverschuldete sich keineswegs immer, oder auch nur in der Regel, in seinem Dasein ausgleicht, hat — dies wird hieraus ersichtlich — den Pessimismus, der ihn beherrscht, erzeugt und ist zum Ausgangs- und Mittelpunkt seines spekulativen Denkens geworden. Wenn, fragte sich Schopenhauer, die Welt so unvollkommen, zweckwidrig, trostlos beschaffen ist, wie sie jede eingehende Beobachtung des auch unter der scheinbar ruhigsten Oberfläche sich in ihr wirksam zeigenden Uebels finden muß, wie kann da eine höchste oder überhaupt nur eine Intelligenz sie geschaffen haben? Vom Unverstand muß sie hervorgebracht sein. Aber ein Wille muß sie erzeugt haben; denn sie wäre ja nicht, wenn sie nicht gewollt worden wäre. Dieser Wille durchbringt denn auch alles Vorhandene, indem er sich individualisirt, so daß ein Sichselbstwollen (ein „Willen zum Leben“) in der gesammten belebten wie unbelebten Natur, die jedem Angriff auf ihr Sein Widerstand entgegensetzt, erkennbar wird. Ueber den Ursprung dieses Willens, fährt Schopenhauer fort, können wir jedoch, da alle unsere Anschauungen in der durch Raum und Zeit bedingten Sinnlichkeit wurzeln, kein Wissen haben; hier ist die Grenze unserer Forschung und, was darüber hinausliegt, ist Sache des Glaubens; es gehört nicht in die Wissenschaft sondern in die Religion, die in ihren Glaubenssätzen Vermutungen

darüber aufstellt, ohne sie beweisen zu können. Der abstrakte Wille aber, mit dessen Auffindung als letzten Grundes der Erscheinungswesen wir bis zur äußersten Grenze des menschlichen Wissens, wozu wir gelangen können, vordringen, ist seinem Begriffe nach, der ihn von dem Intellekt unterscheidet, unvernünftig und nur auf seine Zwecke bedacht. Um sie zu erreichen, hat er den Intellekt sich geschaffen und dieser erscheint sonach nicht als von Anfang an und unter allen Umständen ihm beigelegt, sondern, wo er überhaupt zur Erscheinung kommt, als sein Erzeugniß.

Das Uebel, das harte, alle lebenden Wesen unentfliehbar ereilende, namentlich das unverschuldete und sich nicht ausgleichende, war hienach der Ausgangspunkt für die Spekulation Schopenhauers und das synthetische Urtheil, das er daran knüpfte, war, daß ein Wille, der eine Welt so voll des Uebels geschaffen habe und darin den lebenden Wesen ein so leidenvolles Dasein unausgesetzt bereite, seiner Wesenheit nach unmöglich selbst intelligent sein oder aus einer Intelligenz hervorgehen könne, sondern allein von dem Drange, sein Dasein in der Sinnenwelt zu realisiren (welchem Bestreben sich erst im Menschen ein nur aus der Gemeinsamkeit des allem Vorhandenen zu Grunde liegenden Universalwillens erklärliches Mitleid beigelegt), beherrscht werde. Dies die Genesis der Schopenhauer'schen Philosophie, die, man mag von ihr halten, was man will, den Beweis liefert, daß sie aus einem vom menschlichen Elend tief ergriffenen, wenigstens in ihrem Ursprung von Mitgefühl erregten, über die Ungerechtigkeit der Welt empörten Gemüte stammt.

Aber der Ausgangspunkt war ein einseitig gewählter und der von ihm aus beschrittene Weg mußte in die Irrgärten führen, aus denen sich die Schopenhauer'sche Philosophie nicht mehr herauszufinden mußte. Vor Allem ist hierbei zu bemerken, daß Schopenhauer den Menschen als bloßes Einzelwesen in's Auge faßte und ganz über sah, daß er zugleich Gattungswesen und Glied eines die Gesamtheit der Gattungsangehörigen umfassenden organischen Ganzen ist. Wäre Schopenhauer darauf aufmerksam geworden, so hätte ihm nicht entgehen können, daß was für das Einzelwesen ein Uebel, für die Gattung möglicher Weise eine Bedingung und Förderung ihres Wols und vielleicht ganz unentbehrlich ist, daß auch jede Vergleichung des Einzelwols des Menschen mit dem Gesamtwol der Gattung notwendig zu der Einsicht führt, daß das Einzelwol zum Gesamtwol im Verhältniß des Einzelmenschen zu dem ganzen Menschengeschlechte steht. Es läßt sich dies sehr leicht veranschaulichen. Muß nicht z. B. der Mensch als ein mit einem stofflichen Leibe bekleidetes Wesen, das mit seinen Bestrebungen von seinem körperlichen Dasein abhängig ist, den Tod als das höchste Uebel, das ihn treffen könne, betrachten, da das Leben die Bedingung ist, unter welcher er allein eines Glückes in seinem irdischen Dasein theilhaftig werden kann, und zeigen nicht schon die körperlichen Erregungen und Leiden, die dem Tode voranzugehen pflegen, wie sich das Leben und Sein gegen das Sterben und Nichtsein sträubt, wie es sich müht und anstrengt, um ihm zu entgehen? Und doch wenn nicht der Tod immer wieder die Einzelwesen vertilgte, so wäre die Erde schon längst

bis zu den äußersten Küsten der Polarmeere von Menschen dicht besetzt und zu eng geworden für ihre auf sie angewiesenen Bewohner. Es bedarf nicht der Anführung weiterer Beispiele; müssen ja doch stets die lebenden Geschlechter unter den Zuckungen, Schmerzen und Kämpfen leiden, welche der Entwicklung der Menschheit zu einer höheren Stufe ihrer geistigen und sittlichen Vervollkommnung voranzugehen pflegen, und finden doch ganze Nationen ihren Untergang, wenn sie dem eisernen Gesetze, mit dem sich ein höher gebildetes Volk in die ihm entsprechende Daseinsform ergießt, bei ihrem Zusammenstoß mit denselben widerstreben oder ihre Lebensanschauungen und Gewohnheiten damit nicht in Uebereinstimmung zu bringen vermögen.

Da die Beurtheilung der Frage, ob, wie Schopenhauer annimmt, wirklich ein so ganz und gar nicht seine Ausgleichung findendes Uebel die Welt beherrsche, ein vollständiges, jedenfalls ein in alle Zukunft wie in alle Vergangenheit blickendes Wissen vom Verlauf der Entwicklung des Menschengeschlechts voraussetzen würde, so ist zweifellos, daß diese Frage, wenn man vom Standpunkt der Menschheit aus sich dieselbe vorlegt und die Schicksale des gesammten Menschengeschlechts danach abschätzt, ob sie dienlich seien, dasselbe in der ihm gestellten Aufgabe zu fördern, keineswegs mit irgendwelcher Sicherheit bejaht werden kann. Vielmehr wird weit eher nach den aus der Geschichte sich ergebenden Zeugnissen anzunehmen sein, daß sich die Unentbehrlichkeit aller Uebel, wovon die Menschheit und die Einzelmenschen betroffen werden, wenn jene ihrer höheren Vervollkommnung entgegengeführt werden sollte, immer

klarer herausstellen wird. Aber, wird man dagegen einwerfen, beweist es nicht jedenfalls einen geringen Grad von Intelligenz, der Menschheit bei ihrem Vorwärtstreben, statt es zu begünstigen, so viele Leiden, Schmerzen und Hemmnisse zu bereiten, ihr einen so langen, verschlungenen, dornenvollen Weg anzuweisen, daß sich für ganze Zeitabschnitte, kürzere und längere Perioden, unzählige Völker und große Erdtheile keine Ausgleichung ihrer Noth und Verkommenheit oder der Uebel, die sie zu ertragen haben, findet und eine unabsehbar große Zahl von Generationen verloren und vergessen versinken muß, ohne zu einer menschenwürdigen Daseinsbefriedigung gelangt zu sein? Man wird ferner sagen, hat denn das Einzelwesen so gänzlich keinen eigenen Wert und keine eigene Berechtigung, daß sein Wohl, ohne daß es gegen das ihm widerfahrende Unrecht aufschreien dürfte, unbedenklich für die Zwecke der Gesamtheit und die Förderung ihres Wohls geopfert werden darf?

Der Einwurf ist begründet, wenn sich das Dasein des Menschen auf sein Erdenleben beschränkt; denn die Idee der Gerechtigkeit, die ein unabweisbares Postulat der Vernunft ist, fordert, daß sie nicht bloß in der Entwicklung des gesammten Menschengeschlechts sondern für jedes Einzelwesen zur Verwirklichung gelange. Gerade deshalb ist aber auch die Annahme einer Fortdauer des menschlichen Ichs über sein irdisches Dasein hinaus in der Forderung einer ewigen Gerechtigkeit begründet und der auf sie gebaute Beweis dieser Fortdauer ein Postulat der Vernunft. Auch Schopenhauer hat sich der Erwägung, daß die Leiden des

menschlichen Lebens, um mit der Idee der ewigen Gerechtigkeit in Einklang gebracht zu werden, notwendig sich aus einem Dasein der geistigen Individualität des Menschen, das sich nicht auf sein irdisches Leben beschränke, erklären müssen, nicht verschlossen und daher, ähnlich den alten Religionen des Orients, eine Präexistenz des menschlichen Individualwillens in einer anderen Daseinsform angenommen, worin der Grund des Uebels, das ihn in seinem Erdenleben treffe, zu suchen sein müsse. Mit dieser freilich nur schüchtern und verblümt ausgesprochenen Annahme der altorientalischen Seelenwanderungslehre hat aber Schopenhauer seinem Satze, daß der Ursprung der dem menschlichen Glück so verderblichen Welteinrichtung ein vernunftloser Wille sein müsse, ohne daß er es bemerkte, sein Fundament geraubt und sich und seiner Philosophie die Basis unter den Füßen weggezogen; denn dann ist ja die Vernunft und die von ihr verwirklichte ewige Gerechtigkeit und nicht ein vernunftloser Daseinsdrang der Ursprung alles menschlichen Leidens.

Wie es sich aber auch damit verhielte, so viel ist gewiß, daß sich von einem die Welt und das Menschenschicksal beherrschenden Uebel, das keine Ausgleichung finde und der ewigen Gerechtigkeit widerspreche, nicht reden läßt, wenn nicht als bewiesen angenommen wird, daß das individuelle Dasein des menschlichen Ichs mit dem Erdenleben des Menschen beginne und sich endige. Es ist also von dem eigenen Standpunkte Schopenhauers aus, da er sowol eine Präexistenz der Willensindividualität, die im Menschen zur Erscheinung komme, als eine Postexistenz derselben nach seinem irdischen Tode annimmt, er das Erdenleben des

Menschen somit nur als eine im Verhältniß zu seiner unendlichen Daseinsdauer höchst unbedeutende kurze Episode ansehen muß, seine Schlußfolgerung auf die Beschaffenheit des Willens, welcher der Erzeuger der Welt gewesen sei, unrichtig. Allein ganz abgesehen davon, wer sagt denn Schopenhauer und womit beweist derselbe, daß der Endzweck des Daseins des Menschen — von dem der Welt gar nicht zu reden — in der Erreichung seiner persönlichen Glückseligkeit liege? Wol ist es wahr, daß der Mensch als Individuum vermöge des Princip, das ihn zu einem Sonderwesen ausgestaltet hat, sein Centrum zunächst in sich selbst erblickt und als das Sinnenwesen, das er ist, nach Befreiung von allem Uebel und Erreichung seiner Wünsche strebt und in der ungestörten Befriedigung, die er sich daraus verspricht, sein Glück und höchstes Gut, das er als das Individuum, welches er ist, erlangen könne und zu erstreben habe, sich vorstellt. Wäre aber dies wirklich der Endzweck des menschlichen Seins, wie verfehlt wäre er! Kein Mensch erreicht einen solchen Zustand ungestörter, sich nie endigenden Glücks oder auch nur einer abschließenden Wunschbefriedigung. Man vergleiche darüber Schopenhauer und seine Nachfolger, namentlich Hartmann. Sie haben in der Blosslegung der Schäden und Wunden der Menschheit, der mit ihrer Befriedigung sich stets neu gebärenden menschlichen Wünsche und der Unvollkommenheiten des menschlichen Lebens Großes geleistet und viel Wahres darüber gesagt. Wenn nun aber wegen des logischen Widerspruchs, der darin läge, der Endzweck des menschlichen Seins unmöglich ein solcher sein kann, welcher

sich in allen Zeiten und allen Individuen, wie in der Gesamtheit derselben niemals verwirklicht, mit andern Worten ein Endzweck undenkbar ist, der nicht bloß nach der Erfahrung stets verfehlt wird, sondern auch nach den Gesetzen der Natur gar nicht erreichbar erscheint, weil der Mensch den rascher oder langsamer zerstörenden Naturkräften unentfliehbar preisgegeben, dem Wechsel alles Irdischen unterworfen ist, so geht daraus hervor, daß es ganz unzulässig ist, den Maßstab für die Beurtheilung der Welt und des Willens, der sie erzeugt hat, daraus zu entnehmen, wie sie sich zum Glück der Menschen verhalte. Der Mensch selbst hat den Endzweck seines Daseins nicht darin zu erblicken, daß er frei von Schmerzen und Leiden das höchste Maß irdischen Glücks erlange und dauernd behalte; wie viel weniger läßt sich der Wille, aus dem die Erscheinungswelt hervorgegangen ist und fortbauernnd hervorgeht, danach beurtheilen! Wie falsch ist es also, diesem Willen die Intelligenz abzusprechen und in ihm nichts als einen vernunftlosen Schaffensdrang, der sich nur sein eigenes Bild sinnlich vergegenwärtigen und diesen Genuß möglichst lang und ungestört erhalten wolle, um deswillen zu erblicken, weil der Endzweck des Bestehens der Welt nur das Menschenglück sein könne und dieses so wenig erreicht werde!

Wenn aber nicht erwiesen ist, daß das Werden und Sichausgestalten der Erscheinungswelt zwecklos oder zweckwidrig vor sich gegangen sei und vor sich gehe, so ist auch nicht hieraus zu folgern, daß die geistige Kraft, die sich zur Ursache des Werdens macht und in dieser Eigenschaft Wille heißt, ihrer Wesenheit nach ursprünglich ohne Intelligenz

gewesen sein müsse, und es angehe, sie als Willen ohne Intelligenz aufzufassen, weil die beiden Vermögen der Erkenntniß- und Willensfähigkeit als Kräfte des Geistes begrifflich unterschieden werden können. Dargethan ist auch nicht, daß, wie Schopenhauer annimmt, die metaphysische Forschung über den Ungrund der Dinge und Erscheinungen nicht über das vernunftlose Sichselbstwollen, das alles Gewordenen und Werden den Anfang sei, hinausgelangen könne; da, wie schon in den vorhergehenden Erörterungen hervorgehoben ist, der Wille kein selbständiges Fürsichbestehen hat, sondern nur die Kraft eines wollenden geistigen Wesens ist, jeder Wille mit andern Worten ein Subjekt, das will, voraussetzt. Gerade weil, wie Schopenhauer annimmt, das Vorhandensein der Welt nur aus einem Willen, der sie hervorgerufen hat und hervorrufft, erklärlich ist, wird die Forschung auf ein jenen Willen aus sich erzeugendes geistiges Wesen hingewiesen. Die hieraus gezogenen Schlussfolgerungen gehören also recht eigentlich der transscendentalen Forschung an, sind ein Theil und zwar ein sehr wesentlicher der Metaphysik und haben keineswegs bloß den Wert dichterischer Phantasiegebilde, die, wie Schopenhauer meint, in das Gebiet eines irrationalen Glaubens, was nach seiner Auffassung die Religion ist, zu verweisen seien.

Wille, Willensdrang und weltgestaltender Wille.

Schon bei Untersuchung der gegen die Willensfreiheit ins Feld geführten Gründe ist dargelegt worden, daß was Schopenhauer Wille nennt und als den Kern und eigentlichen transcendental intelligibeln Wesensinhalt jedes Lebewesens bezeichnet, nicht Wille sondern Willensdrang, das ist Antrieb oder Anreiz zum Wollen ist. Man könnte nun vielleicht, wenn Schopenhauer den Willen zum Prinzip der gesammten Weltgestaltung und des Auseinandertretens der Sonderexistenzen in ihr macht, zum Zwecke der Aufrechterhaltung dieser Weltanschauung sagen, nicht allein der Willensentschluß sondern schon das Begehren, der Willensdrang und das Bestreben, das in ihm sich kundgibt, gehöre der Gruppe derjenigen Geisteskräfte an, welche unter den allgemeinen Begriff des Willensvermögens fallen, und so sei es auch von Schopenhauer gemeint, wenn er im Willen den Kern und Ausgangspunkt aller Sonderexistenzen erblicke. Diese Erweiterung des Willensbegriffs ist jedoch nicht genau und deshalb zu Mißverständnissen führend; denn Wille ist durchaus und wesentlich Aktivität, während im Willensantrieb sich zunächst und in erster Reihe die geistige oder

feeltische Empfänglichkeit für Reize, die zu Fassung eines Willensentschlusses auffordern, somit ein passives Verhältniß gegenüber von der den Reiz hervorrufenden Ursache ausspricht. Es ist eine, sei es in Folge Naturgesetzes durch die Außenwelt, sei es durch das Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen des Geistes selbst, in diesem erzeugte Empfindung, welche sich als Willensantrieb geltend macht und aus welcher sodann in dem aus dem Antrieb sich erzeugenden Willensdrang die Aufforderung zu einem positiven oder negativen Thätigwerden in bestimmter Richtung und zu bestimmtem Zwecke erwächst. Irritabilität vereinigt in sich sowohl den Begriff der Empfänglichkeit für Einwirkungen als den der Fähigkeit, auf solche Einwirkungen thätig zu reagiren. Aber freilich das Prinzip, welches Schopenhauer in seinem Alles erfüllenden Willensdrang und dem darin sich ausprechenden Bestreben für das in die Erscheinung Treten alles Vorhandenen, namentlich aller zu einer Sonderexistenz gelangenden Lebewesen erblickte, wäre damit nicht gewonnen worden. Es ist also davon abzusehen. Um das aus der Verwechslung von Willensantrieb und Willensaktivität hervorgehende Mißverständniß zu vermeiden, ist geboten, vom eigentlichen Willen die Willensanregung zu unterscheiden.

Wird diese Unterscheidung gemacht, so liefert sie auch den Schlüssel zur Beurtheilung der Behauptung, daß die Menschen einen angeborenen Charakter in ihr Dasein mitbringen, der so unveränderlich sei, daß sie unter den gleichen Verhältnissen stets das Gleiche wollen und durch ihr Handeln zu verwirklichen bestrebt sein müssen. Es ist dieß eine Behauptung, welche Schopenhauer damit

zu begründen sucht, daß die Menschen aus einem ihrer Wesensbeschaffenheit zu Grunde liegenden, so und nicht anders gearteten Individualwillen, den nicht sie sich schaffen, sondern der sie schaffe, hervorgehen. Daß jedoch mit dieser Behauptung, wodurch Schopenhauer alle gegen seine Lehre, daß es keine Willensfreiheit gebe und eine solche anzunehmen eine lächerliche Thorheit sei, vorgebrachten Gründe mit einem Schläge zu beseitigen meint, im Grunde doch eigentlich nicht viel gesagt ist, wird begreiflich genug, wenn man sich daran erinnert, daß die Voraussetzung, ein Mensch könne zu verschiedenen Zeiten seines Lebens unter ganz gleichen Verhältnissen sich über die Vornahme oder Unterlassung einer bestimmten Handlung derselben Art zu entschließen haben, so ziemlich undenkbar ist. Denn abgesehen von dem äußeren Wechsel aller Verhältnisse ist der Mensch selbst schon leiblich in einer ununterbrochenen Umgestaltung und Neuwendung begriffen und nie ganz derselbe, der er in einem früheren Zeitpunkte seines Lebens war. Schon aus diesem Grunde können also die Verhältnisse nie ganz die gleichen wie die früheren sein. Daß sich die natürlichen Willensantriebe mit den verschiedenen Lebensaltern ändern, weiß Jedermann. Will aber auch Schopenhauer die von ihm behauptete Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters wol nicht so verstanden wissen, daß die natürliche Fortbildung und die hiedurch herbeigeführte Veränderung des Charakters ausgeschlossen wäre, sondern geht seine Behauptung nur dahin, daß der Kern, aus dem sich der Wille und ebendamit der Charakter des Menschen herausbilde, im Verlaufe seines Lebens kein anderer werde noch werden könne und daher

stets zu Willensentschliefungen führen müffe, die diesem angeborenen und unveränderlichen Wesen entsprechen, so ist vor Allem darauf zurückzukommen, was unter dem angeborenen oder natürlichen Charakter, von dem auch Kant redet, zu verstehen ist.

Der Mensch hat, dieß ist unzweifelhaft, in der Beschaffenheit seines Wesens begründete natürliche Willensantriebe, die in seinem Keime als Keime seines künftigen Wollens enthalten sind, die er in sein Dasein mitbringt und die sich mit ihm naturgemäß entwickeln, wie schon die Pflanze bestrebt ist, dasjenige aus sich heraus in die Wirklichkeit auszugestalten, was der Möglichkeit und Potenz nach vorgebildet in ihr enthalten ist. Diese von der allgemeinen und besonderen Leiblichen und geistigen Wesensbeschaffenheit des Menschen erzeugten natürlichen Willensantriebe, die nach ihrer Befriedigung verlangen und ihr Vorhandensein kundthun, so lange sich die Wesensbeschaffenheit des Menschen nicht ändert, zerfallen nach seinen beiden in seinem Selbstgefühl und Selbstbewußtsein einheitlich verbundenen Naturen, je nachdem sie aus seiner Natur als der eines bestimmten Einzelwesens oder als eines Gattungswesens entspringen, in zwei große Klassen und sind entweder Triebe des Sichselbstwollens, der Förderung des Wols der eigenen Sonderexistenz oder eines auf das Wol und die Erhaltung der Gattung gerichteten Wollens. Die Gesamtheit dieser aus der eigenartigen Beschaffenheit eines Menschen sich ergebenden natürlichen Willensantriebe bildet seine Charakteranlage. Nicht zu verwechseln ist diese mit seinem Temperamente, der aus seiner individuellen Leibli-

chen Beschaffenheit, vorzüglich der Struktur und Reizbarkeit seiner Nerven und der Raschheit seines Blutumlaufs, sich erzeugenden Beeinflussung seines Gemüths und Willens, eine Unterscheidung, die Schopenhauer nicht klar geworden zu sein scheint. Aus der Charakteranlage entwickelt sich sodann, in so fern sie nur instinktiv, ohne zu völlig klarem Bewußtsein zu kommen oder, wenn zum Bewußtsein kommend, ohne dadurch modificirt zu werden, die sittliche oder intellektuelle Gewohnheit seines Urtheilens, Wollens und Handelns hervorruft, sein angeborener oder natürlicher Charakter. Wenn demzufolge wahr ist, daß jeder die Anlage zu einer bestimmten Willensbeschaffenheit in sein Dasein mitbringt, und er sich dieser Mitgabe in sein Leben nicht ohne Weiteres entledigen kann, so ist doch der daraus gezogene Schluß unrichtig, daß die Kraft, welche die Willensentschlüsse und Handlungen hervorruft und normirt, an sich unveränderlich sei. Nicht geht daraus hervor, daß sie von der sie bedingenden Naturanlage allein abhängig, der eigenen Einwirkung des Menschen aber unzugänglich sei, weil der sie aus sich ausgestaltende Keim vermöge des Kausalitätsgesetzes, das jeder Ursache ihre gesetzmäßige Folge sichere, mit Notwendigkeit seiner Natur gemäß sich entwickeln müsse. Das Kausalitätsgesetz schließt nicht neben der Naturalanlage jede andere Kausalität aus, welche die Wirkungen jener ändern und neutralisiren kann. Es gibt, wofür sich auf das schon in früherer Untersuchung Erörterte bezogen wird, eine geistige Macht im Menschen, welche, wie schon das Fortwachsen der Pflanze unterbunden, gehemmt in eine andere als die ihr ursprünglich naturgemäße Aus-

gestaltung abgelenkt werden kann, so auch an die Stelle der aus dem angeborenen Charakter sich erzeugenden Willensantriebe andere setzen, in bewußtem Kampfe gegen jene Willensanreize und nach zur Gewohnheit gewordener Überwindung derselben nahezu oder gänzlich unbewußt ein anderes Wollen treten lassen, den Willen zum freigewählten Herrn über den Willensdrang erheben und so den natürlichen zu einem selbstgewollten, in eigener Erkenntnißthätigkeit erworbenen Charakter umgestalten kann. In dieser Möglichkeit der Selbstbestimmung, Läuterung, Vereblung und Umbildung des angeborenen Charakters, der Aufnahme der Kausalität durch Freiheit in den Willen ist allein die Möglichkeit einer schiefe Richtungen des Verstandes und Gemüths verbessernden und Auswüchse beschneidenden intellektuellen und sittlichen Erziehung, Selbsterziehung und Bervollkommnung begründet. Glücklicher Weise erscheint damit auch die alles Bestreben nach eigener und fremder Willensreinigung und Willensumgestaltung lähmende Behauptung Schopenhauers, daß alle auf die Beeinflussung des Charakters eines Menschen verwendete Sorge verlorene Liebesmüh' sei, als widerlegt, wenn auch zuzugeben ist, daß die besiegte und nicht unbesiegbare Naturanlage immer wieder zum Vorschein kommen wird.

Der Schopenhauer'sche „Wille“ ist also auch unter diesem Gesichtspunkt ein vor einer genaueren Betrachtung sich verflüchtigendes Phantom. Den Willen zu hypostasiren und in seiner Isolirung, getrennt vom Intellekt, zum Prinzip der Erscheinungswelt zu machen, enthüllt sich als eine

irreführende Träumerei und grundlose Hypothese. Sieht man jedoch von der Nichtigkeit und dem Gelungenfein der Welterklärung Schopenhauers ab und berücksichtigt man bloß die Art und Weise seines Versuchs, ein zureichendes Prinzip für das Dasein der Welt und der Weltwesen aufzufinden und dem Verständniß zu eröffnen, so wird man ihm in Anbetracht, daß das in jedem Erscheinungswesen als bewegende Kraft sich kundgebende Daseinsbestreben und der sich darin ausprechende Willensdrang allerdings dazu angethan ist, den Schleier einigermaßen zu lüften, der den Urgrund alles Seins verhüllt, seine Anerkennung nicht versagen können. Mit Aufstellung der nach seiner Meinung das Weltproblem lösenden Hypothese hat Schopenhauer einen Weg betreten, der weiter verfolgt zu einer tieferen Erfassung des Welterklärungsgrundes, soweit dieser dem menschlichen Erkenntnißvermögen überhaupt zugänglich sein kann, zu führen verspricht. Es ist ein wirkliches Prinzip, zu dem er zu gelangen sich bemüht, nicht eine bloße Formel, wie die Sätze sind: das Ich setze, um sich zu erkennen, seinen Gegensatz, das Nichtich, das Ich aber (von dem man überhaupt nicht weiß, warum es „Ich“ heißen soll) sei das Unendliche und das Nichtich die Welt; oder der: die aus dem absoluten Geist sich erzeugende Bewegung des Begriffs (der Idee) schaffe in deren Bestreben, zu ihrem inhaltvollen Sein zu gelangen, die Erscheinungswelt und den Wechsel der Erscheinungen. Auch ist es nicht ein bloßes Postulat, wie das eines theistischer gedachten Welturhebers, das, wie der Altmeister selbst zugesteht, nur auf Gründen der praktischen, nicht der spekulativen Vernunft beruht.

Freilich ist auch der Wille und das die Activität desselben in Bewegung setzende Begehren, der Willensdrang, noch nicht die äußerste Grenze, bis zu welcher der nach der Weltklärung forschende Geist vordringen kann. Was allem Vorhandenen Dasein und Bewegung gewährt, ist die sich in ihm kundgebende Kraft, die Kraft aber, dies hat Schopenhauer richtig herausgefunden, Wille. Was er dagegen nicht erkannt oder absichtlich unbeachtet gelassen hat, das ist, wie schon bei Untersuchung des Wesens der Materie gezeigt ist, daß aller Wille ein wollendes Subjekt voraussetzt, daß also, wenn das Prinzip, der wirkliche, reale Urgrund alles Vorhandenen zu Tage gefördert werden soll, nicht bei einem hypostasirten Willen Halt gemacht werden darf, sondern auf das Subjekt, dessen Wille sich in der Kraft manifestirt, zurückzugehen ist. Dieses wollende Subjekt kann nun, weil Wille ein geistiges Vermögen ist, nur ein geistiges Wesen und insofern die gesammte Erscheinungswelt krafterfüllt ist, in ihr also ein sie immer und überall bewegendes, belebendes und beseelendes Wille sich als wirksam kundgibt, nur der das All durchströmende Geist, der Weltgeist sein, der sich als ein einheitliches Wesen, als das Grundprinzip, von dem alles ausgeht und in dem sich Alles vereinigt, in der Einheit der Welt und dem Zusammenstimmen und Zusammenwirken aller ihrer Einzelkräfte erweist. Daß ihm dabei als dem einheitlichen Geiste, der er ist, das Selbstbewußtsein nicht fehlen kann, das geht, wie schon früher hervorgehoben wurde, abgesehen von der wunderbar ineinandergreifenden, die allumfassende Intelligenz ihres Urhebers beweisenden Beschaffenheit der Welt

schon daraus hervor, daß alle höhere Entwicklung des Geistes im Selbstbewußtsein gipfelt und dem vollkommenen Geiste, dem Urquell aller Intelligenz, notwendig die in dem Von-sich-selbst-wissen enthaltene Erkenntniß erschlossen sein muß; wie denn auch sogar der unvollkommene, von seiner unmittelbaren Verbindung mit der Quelle aller Wahrheit abgelöste Menscheng Geist das Zeugniß seiner erhabenen geistigen Stellung und die Grundbedingung seiner ihm zum Bewußtsein kommenden Erkenntniß und Erkenntnißfähigkeit im Selbstbewußtsein zu erblicken hat.

Aber das Zurückgehen auf das Prinzip, den Urgrund alles Vorhandenen gibt noch keine Vorstellung von der Art und Weise, keinen Einblick in das Gesetz des Hervorgegangenseins der Erscheinungswelt aus der Gedankenwelt des Weltgeistes, die als ihre Grundursache sich darstellt. Muß danach das Urwesen, der Weltgeist, von einer Wesensbeschaffenheit sein, daß es die Welt aus seinem Gedanken in die Sinnlichkeit hervortreten lassen konnte, so beweist die Kraft, die alles Vorhandene erfüllt, weil alle Kraft Wille ist, den Willen des Weltgeistes, in diejenige sinnliche Erscheinungswelt, welche die unsrige ist und zu deren Grundgesetzen die Formen der räumlichen Ausbreitung und der als Zeit zur Erscheinung kommenden Aufeinanderfolge gehören, sich zu ergießen. Nach dem Warum dieses in die Sinne Tretens des Gedankens des Weltgeistes befragt, werden wir stets, da wir keine Notwendigkeit dafür einsehen, mit einem *ignoramus et ignorabimus* antworten müssen, wenn sich auch Vermutungen darüber aufstellen lassen, die aber dem zu

Enträthselnden so wenig völlig adäquat sein werden, als der Menscheng Geist überhaupt jemals des göttlichen Wesens innere Entwicklung und Gedanken vollständig zu begreifen vermag. War aber einmal eine Sinnenwelt, wie die unsrige ist, der Wille des Weltgeistes, so können wir, die wir uns keine anderen Vorstellungen zu machen im Stande sind, als wie sie sich aus unseren sinnlichen Anschauungen ergeben, eine solche Ausgestaltung in die Sinnlichkeit nicht anders denken, als daß aus dem Geist und Wesen des Allgemeinen sich die Manigfaltigkeit entwickeln, das Einfache sich differenziren, aus dem Absoluten sich das Konkrete herausbilden mußte. Wo sodann nicht bloß die Materie sich in Sondergebilde auseinander schied, sondern auch ein die Gebilde beseelender Geist in peripherisch umschlossenen und von der ganzen anderen Natur sich abzweigenden, einen für sich bestehenden Organismus darstellenden Lebewesen zu einer Sonderexistenz gelangte, da mußten nach menschlicher Vorstellung diese Organismen besondere Centren, Mittelpunkte eines Sonderdaseins werden und der Weltgeist aufhören, das alleinige, Alles unmittelbar regierende Centrum zu sein. Damit war, was nach menschlichen Begriffen als unvermeidliche Folge eintreten mußte, das Ichprinzip geboren, das aller Sonderexistenz zu Grunde liegt und in jedem Erscheinungswesen sich der Alleinherrschaft zu bemächtigen sucht, indem es ihm die in der Unterordnung des Ichs unter das Weltcentrum, den Weltgeist und sein Gesetz, zu findende Ausgleichung verhüllt; womit sich auch das Böse erklärt und als eine nach menschlichem Ermessen unvermeidliche Folge des von Gott bei Ausgestal-

tung der Welt gewollten Ichprinzips erkennbar wird. Fragt man weiter, was die Bedeutung der Weltausgestaltung an sich sei, so war und ist sie lediglich ein Willensakt des Weltgeistes, nicht eine Selbstvernichtung, wie es ein Zerfließen desselben in die Einzelheiten der von ihm hervorgerufenen Erscheinungswelt wäre. Sein Gottes selbstbewußtsein, das nicht wie das Selbstbewußtsein des Menschen an ein bestimmtes Organ gebunden und von einem alle geistige Thätigkeit zusammenfassenden und regulirenden Centrum ausgehend sich zu denken ist, seine göttliche, ihm als solche zum Bewußtsein kommende Erkenntniß und ebenso sein ihm bewußt werdender göttlicher Wille können nicht, zum Bewußtsein des Einzelwesens sich abschwächend, in die Vielheit zerflattern. Der Geist, welcher der Urquell alles Geistes ist und ebendeshalb, weil sich alle geistige Potenz von ihm ableitet, alle geistige Kraft und Vollkommenheit in sich vereinigen muß, für den auch die Objektivirung seines Weltgedankens in eine Sinnenwelt, wie schon bemerkt, kein Verlust seines Wesensinhalts noch eines Theils desselben war, kann nach dieser Ausgestaltung der Welt aus seiner inhaltsvollen Wesenheit nicht aufgehört haben noch aufhören, diejenige selbstbewußte Einheit zu sein und zu bleiben, welche das hervorragendste Merkzeichen des zur vollen geistigen Höhe hinaufreichenden Geistes ist.

Wenn nun aber die im Universum, wie in allen Einzelwesen und Einzelgebilden unausgesetzt wirksame Kraft der in sie ununterbrochen einströmende Wille des Weltgeistes ist, so ist klar, was zur Vollständigkeit der gegenwärtigen, die frühere Ausführung zusammenfassenden Darlegung wie-

berholt werden muß, daß Weltgeist und Welt in einem solchen Verhältniß zu einander stehen müssen, daß dadurch dem Geist die Emanation seines Willens in die Welt und ihr Beherrschtwerden durch ihn möglich wird. Sucht man sich dieses Verhältniß, dessen Bedeutung im Schlußkapitel dieser Untersuchungen noch genauer in's Auge gefaßt werden soll, verständlich zu machen, das ist eine Vorstellung davon zu erlangen, so kann man es sich nur analog dem zwischen dem Geist und Leibe des Menschen in ihrer einheitlichen Verbindung denken. Wie sich aus dieser Verbindung die das Leibesleben bedingende, alle leiblichen Lebensäußerungen bewirkende Kraft der menschlichen Seele entwickelt, so geht auch aus der einheitlichen Verbindung des Weltgeistes mit dem Weltstoff die Weltseele hervor. Die Weltseele ist also, wie die menschliche Seele nicht mit dem menschlichen Geist, so auch nicht mit dem Weltgeist identisch, sondern die Kraft des Geistes, die sich in die Welt ergießt und in ihrer einheitlichen Verbindung mit der Welt ihre Wirksamkeit äußert. Unverbrüchlich und gleichmäßig wirksam manifestirt sie sich als das aus dem Willen des Weltgeistes in die Weltwesen einströmende Gesetz und wie die animalische Seele im Herzschlag, in der Blutwelle, dem Athmen, den die Sinnesempfindung und Bewegung vermittelnden Nerven und hundert anderen Kraftäußerungen ihre Funktionen vollzieht, ohne daß sich damit das Bewußtsein verbindet, so ist es auch möglich, sich die Wirksamkeit der Weltseele als eine nach selbstgegebener Ordnung sich vollziehende, nicht in jeder Einzelheit zum Bewußtsein des göttlichen Weltgeistes gelangende zu denken.

Es ist also, um sich die Möglichkeit der vollkommenen gleichmäßigen Wirksamkeit der im Naturgesetze sich darlegenden Kraft vorstellig zu machen, nicht einmal nötig, sich mit Schopenhauer darauf zu berufen, daß das Naturgesetz als Ausdruck eines in ihm sich kundgebenden Urwillens nicht in der Zeit entstanden, sondern zeitlos sei, oder daran zu erinnern, daß wenn auch der Menschengeist den Gedanken eines gleichzeitigen, allgewaltigen und dabei bezüglich jeder Einzelheit vollbewußten Wirkens in allen Kräften und Bewegungen einer unendlichen Welt nicht zu fassen vermag, damit doch noch lange nicht dessen Unmöglichkeit für den göttlichen Weltgeist bewiesen ist.

Das Unbewußte.

Wenn Eduard von Hartmann „das Unbewußte“ in seiner nach demselben benannten Philosophie zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Welterklärung macht und die Ausgestaltung und Fortbildung des Werdens und Geschehens im Weltganzen wie im Einzelnen aus der dunkeln Flut dieses Urmeers hervorgehen läßt, so ist sogleich klar, daß solches eine Variation des Schopenhauer'schen Themas ist. Es wird dies sowol aus der Hartmann'schen „Phänomenologie“ als seiner „Metaphysik des Unbewußten“, in welchen beiden Theilen seines Hauptwerkes der Schopenhauer'schen Spekulation die Leitung der weiteren Forschung übertragen ist, erkennbar; wie denn auch namentlich in dem von ihm noch viel mehr oder wenigstens minutiöser und abschreckender als von Schopenhauer ausgeführten und in den Vordergrund gerückten Pessimismus Hartmann in die Bahnen dieses seines Vorgängers eingetreten ist, obgleich er diese Annahme damit abzulenken sucht, daß er die erste Anregung zu seinem Gedanken auf Leibniz zurückführt. Das Unbewußte ist nichts Anderes, als die von Hartmann zum schaffenden Prinzip erhobene Blindheit, welche Schopenhauer seinem zeugenden „Willen“ zuschreibt.

Obgleich aber Hartmann wegen der Blindheit des Un-

bewußten die Welterschöpfung in Betracht der Uebel, die sie für die Weltwesen unerbittlich und ausnahmslos heraufgeführt hat, als ein völlig mißlungenes Werk ansieht und als Aufgabe des erwachten Intellekts des Menschengeschlechts ihre Vernichtung durch konstante allgemeine Negation ihres Daseinsgrundes, des „Willens zum Leben“, das ist durch Cölibat und Massenselbstmord bezeichnet, so kann er doch nicht umhin, dem Unbewußten eine ihm innewohnende logische Natur, vermöge der es zweckmäßig wirke und in der Wahl und Anwendung seiner Mittel dem Kausalitätsgesetz sich anschließe, zuzuerkennen. Da er auch nicht sagt, daß es diese Natur erst im Laufe der Zeit angenommen und seine Beschaffenheit, welche früher eine andere gewesen, je verändert habe, so erscheint die Intelligenz von Anfang an, nur ohne sich ihres Vorhandenseins und ihrer Wirksamkeit bewußt zu werden, im Unbewußten enthalten, womit freilich nicht recht harmonirt, daß das zeugende Prinzip, welches nach Hartmann sich im Einzelnen so intelligent zeigt, ja, wie er ausführt, unfehlbar das Richtige wählt, bei Schaffung des Weltganzen sich den Fehlgriff habe zu Schulden kommen lassen, überhaupt eine Welt so voll des Uebels in's Dasein zu rufen. Ist sich sodann Schopenhauer darüber nicht klar geworden, ob der Wille erst nach Erzeugung der Urbilder aller Dinge, der „Ideen“ Platos, und der nach ihnen gestalteten Sinnenwelt den Intellekt für seine Zwecke ins Dasein gerufen habe, so scheint die Weltauffassung Hartmanns im Vergleich damit in sofern als ein Fortschritt in der Würdigung der Wesensbeschaffenheit des Urwillens bezeichnet werden zu können, als sie davon ausgeht, daß in der Wirksamkeit des weltordnenden Willens von Anfang an

der Intellekt unverkennbar hervorgetreten sei. Andererseits wäre sie dagegen ein offenerer Rückschritt und ein ganzliches Verlassen des Bodens, auf dem sich überhaupt noch die Auffindung eines Welterklärungsgrundes hoffen läßt, wenn sich nicht Hartmann sein Unbewußtes, welches die Welt ins Dasein gerufen habe, als ein substantielles Wesen denkt und es so gedacht wissen will. Denn der Begriff des Unbewußten ist nicht schon an und für sich der einer schaffenden Kraft oder eines zeugenden geistigen Prinzips. Folglich könnte es auch nicht der Urgrund sein. Es bezeichnet vielmehr begrifflich nur eine Eigenschaft, welche durch Hartmann nach dem Vorgang Schopenhauers dem Urgrund beigelegt wird. Wenn nun aber schon in der Annahme jenes Philosophen, daß ein für sich bestehender, nicht als Eigenschaft eines wollenden Subjekts sich zu denkender Urwille der Urgrund alles Vorhandenen sei, die Hypostasirung einer bloßen Kraft und Eigenschaft liegt und ein Wille undenkbar ist, ohne das Substrat eines geistigen Wesens, zu dessen Kräften und Eigenschaften das Willensvermögen und zu dessen Thätigkeitsäußerungen das Wollen gehört, so ist, wenn die Meinung Hartmanns die ist, daß dem Unbewußten oder der Blindheit des Willens, somit einer dem Schopenhauer'schen Ur- und Universalwillen beigelegten Eigenschaft, ein selbständiges Dasein zuzuschreiben sei, damit noch weiter bis zur Hypostasirung der Eigenschaft einer Eigenschaft gegangen. Daß darin, weil kein Prädikat ohne die Verbindung mit einem Subjekt sich denken läßt, kein Vernünftiger einen zureichenden Welterklärungsgrund erblicken könnte, leuchtet ein. Man will

wissen, wer und was der Urgrund der Welt, welches die Kraft sei, die sie ins Dasein gerufen und welche Begriffe man demnach mit der Welt, der Weltordnung, dem Welturheber und den Weltwesen zu verbinden habe, wie könnte man da sich dabei beruhigen, zu erfahren, die Kraft, welche die Welt geschaffen habe und in ihr wirke, habe selbst nicht gewußt, was sie thue und welches Unheil sie anrichte, sie wisse überhaupt von ihrer Wirksamkeit nichts? Es hieße dies einfach die Antwort auf die gestellte Frage unter den verwirrenden Schwall anderweitiger Erörterungen schuldig bleiben. Alles, was gegen den Schopenhauer'schen Welterklärungsgrund gesagt ist, würde also auch und zwar in erhöhtem Maße, wenn dies der Sinn Hartmanns wäre, ihm gegenüber gelten. Es wäre eine bloße Verflächung des immerhin als tiefgründig zu bezeichnenden Schopenhauer'schen Versuches, in die Erklärung des Welträthsels einzubringen.

Allerdings ist jedoch anzunehmen, daß Hartmann sein „Unbewußtes“, insofern es ihm die welterschaffende und weltgestaltende Kraft ist, nicht so sehr wie Schopenhauer seinen „Willen“ als wesenlos aufgefaßt wissen will, sondern daß er dabei lediglich seine der anorganischen wie der organischen Natur entnommene Beobachtung, daß die meisten und erheblichsten Wirkungen, ohne zum Bewußtsein des die Wirkung Hervorbringenden zu kommen, erfolgen, auf den Weltgeist, die Gottheit, übertragen hat. Er schrieb dieser auf Grund jener Beobachtung ein vom Intellekt gleichfalls unerleuchtetes Wirken zu, woraus er sich sodann auch die nach seiner Meinung unverkennbare Unvollkommenheit der Weltordnung und das Vorhandensein des in ihr begründeten

Uebels erklärte. Wendet damit Hartmann seine Erfahrung über die unbewußten Vorgänge in der Natur, deren volle Bedeutung er zuerst erkannt zu haben glaubt und die ihm den Schlüssel zur Erklärung aller Unbegreiflichkeiten in der Welt enthält, auf die Gottheit selbst an, so berücksichtigt er freilich eine andere Erfahrung nicht, nämlich die, daß gerade das Sichemporarbeiten zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein schon den Weltwesen ihre geistige Entwicklungsstufe anweist und das dumpfe pflanzenartige Vegetiren den niedrigsten Grad des Geisteslebens bezeichnet. Es geht nämlich daraus hervor, daß ein vernunftloses, sich selbst unbewußt bleibendes Schaffen und Gestalten aus unüberwindlichem blindem Willensdrang mit einer geistigen Kraft, die sich als der Urquell aller Intelligenz vorgestellt werden soll, unvereinbar ist.

Daß der Geist in seiner Ursprünglichkeit und ungetrübtesten Wirksamkeit ein „unbewußter“ sei und ohne Erkenntniß seines Zwecks und der zu dessen Verwirklichung gewählten Mittel schaffe, ist aber auch eine nachweisbar auf unhaltbaren Voraussetzungen beruhende Hypothese. Es ist dabei vorzugsweise ins Auge gefaßt die in den beseelten Organismen zur Erscheinung kommende Kraft, die, wie der Mensch von seinem eigenen Organismus weiß, ohne ein Mitwirken des zu seinem Bewußtsein gelangenden Willens die beträchtlichsten Wirkungen hervorbringt, indem sie das Leibesleben bedingt und in jedem Augenblick bis in die kleinsten Organe des Leibes hinaus ihre Thätigkeit erstreckt. Wie hier die Seele unbewußt wirkt und schafft, so nimmt der Philosoph des Unbewußten an, sei auch die in der Natur wirksame Kraft gemäß vorausbestimmter, um mit Leibniz zu reden, „prästabilirter“ naturgesetzlicher Ordnung, die sich in dem

sich immer und überall in gleicher Wirksamkeit kundgebenden Stoffgesetz ausspreche, eine sich nicht bewußt werdende. Daß jedoch die im leiblichen Organismus wirksame Kraft und der in dieser Kraft sich manifestirende Wille von dem den Organismus beseelenden individuellen Einzelgeist ausgehe, ist keineswegs so zweifellos, wie Hartmann anzunehmen scheint. Der stoffliche Leib ist ein Theil des Weltstoffs und als solcher von den allgemeinen Stoffgesetzen abhängig und beherrscht. Die Kraft, die sich in ihm kundgibt und der Wille, der diese Kraft hervorruft, geht also nicht von dem individuellen Organismus aus, worin die Kraft zur Erscheinung kommt. Aber selbst die den Organismus in seinem Keimen, Wachsen, Sichfortbilden und Sichumgestalten bis zum Augenblick seines Zurückkehrens in die unorganische Stoffwelt begleitende Lebenskraft, welche sich aus der einheitlichen Verbindung des dem Organismus innewohnenden Einzelgeistes mit dem stofflichen Leib als dessen Seele entwickelt und die Beseeltheit des Leibes bedingt, geht zwar insofern vom Geiste des Einzelwesens aus, als sie die Folge und Darlegung seiner einheitlichen Verbindung mit dem Leibe ist, aber auch in ihr ist doch eigentlich die Weltseele die schaffende Kraft. Die Weltseele ist das geistige Wesen, das die Ausströmung des Geistes in die Materie, ebendamit aber die Verbindung beider in sich trägt und aus sich entwickelt, und so dem Einzelgeiste die Belebung und Beseelung des mit ihm verbundenen stofflichen Leibes ermöglicht. Und wie für die den ganzen Organismus durchdringende Lebenskraft, so ist auch für die instinktive „unbewußte“ Intelligenz- und Willensthätigkeit Vorgänge in

der Seele des organischen Einzelwesens, und zwar nicht der Thiere allein sondern auch der Menschen, der Ausgangspunkt nicht im Einzelgeist, sondern in dem in der allgemeinen Weltseele wirksamen Geiste zu suchen. Gerade daß es nicht aus dem Bewußtsein des Einzelgeistes hervorgeht, enthält ein Zeugniß dafür, daß es nicht von demselben erzeugt, sondern ihm durch die in seinen Denkorganen auch ohne sein Zuthun wirkende geistige Kraft zugeführt wird, welche diese Denkorgane nicht allein stoffgesetzlich beherrscht, sondern auch in ihrer gedankenbildenden Thätigkeit wirksam ist, wie dies in den Traumbildern, Traumerinnerungen und Traumgedanken deutlich hervortritt. Es ist also von dem Hartmann'schen Unbewußten nur bewiesen, daß es für den Einzelgeist und das Einzelwesen, in dessen Organismus es zur Erscheinung kommt, speziell den Menschen, nicht aber daß es auch für den in der Weltseele wirkenden Weltgeist ein Unbewußtes, nicht aus einer zu seinem Bewußtsein gelangenden Willensthätigkeit Hervorgehendes ist. Vor dem Abgrund eines solchen Bewußtseins des Allgeistes erschrickt freilich die an die Beschränktheit ihrer gleichzeitigen geistigen Thätigkeit sicherinnernde menschliche Vernunft. Daß aber der Mensch, der vermöge seiner empirischen Verstandesvorstellungen und Verstandesbegriffe sich keine Vorstellung von der Unendlichkeit eines bewußten Wirkens des Weltgeistes in einer unübersehbaren Zahl gleichzeitiger Thätigkeitsäußerungen machen kann, seine empirischen, der Endlichkeit angehörigen Beobachtungen des in ihm sich entwickelnden Bewußtseins ihm keinen Anhaltspunkt zur Erkenntniß des Bewußtseins der Gottheit gewähren können, ist kein Beweis dafür,

daß solches dem unendlichen Weltgeiste nicht möglich sein sollte.

Es bedarf hienach kaum noch einer Hinweisung darauf, daß dem Geiste, der die Welt geschaffen, möglich gewesen sein muß, auch eine solche Weltordnung zu schaffen, daß nach dem Anstoß, den sein Wille der Welt gegeben, sich die in ihr wirksamen Kräfte als Folgen seines in ihr sich manifestirenden Willens daraus entwickelten und zu entwickeln nicht aufhören, ohne daß dazu noch ein besonderer Willensakt des Geistes nötig wäre. Es ist dies die Zeitlosigkeit der Weltordnung, von der Schopenhauer redet.

Auch unter diesem Gesichtspunkt erfüllt also die Hartmann'sche Welterklärung unstreitig ihren Zweck nicht. Mit dem Ausgeführten ist hinreichend dargethan, daß „das Unbewußte“ als solches hiefür nichts bietet; die Anerkennung des Scharffinns in einer großen Zahl der Einzelbeobachtungen Hartmanns und des Verdienstlichen der Erforschung der unbewußt erfolgenden Vorgänge in der Natur und speziell in Leib und Geist der belebten Organismen bleibt aber damit durchaus vereinbar. Dankenswert ist insbesondere die in der Phänomenologie des Unbewußten gegebene wissenschaftliche Erforschung und systematische Zusammenstellung der hieher bezüglichen Vorgänge in der Natur und dem Leben der organischen Geschöpfe, deren Bedeutung und Wichtigkeit nie vorher in gleicher Weise betont worden ist. Es verlieren auch die aus der geistreichen Induktion als deren Ergebnis gezogenen Deduktionen Hartmanns nicht ihren Wert, wenn gleich der Schlüssel zur Erkenntnis des tiefsten Grundes des zu Erforschenden damit nicht geliefert ist und die pessimistische Auffassung der Welt dadurch nicht gerechtfertigt wird.

Geist und Geisteskräfte.

Der zu den Grundlehren Schopenhauers gehörige Satz, der Intellekt sei ein Erzeugniß des Willens und nicht dazugewesen, ehe ihn dieser für seine Zwecke geschaffen habe, ist, wie die vorhergehenden Untersuchungen dargethan haben werden, nicht nur unerwiesen sondern zweifellos unrichtig. Schopenhauer glaubte eine in die Ursprünge alles Gewordenen zu verlegende vollständige Urtheilsunfähigkeit und Erkenntnißlosigkeit des der Weltgestaltung und allem Einzelwesen zu Grunde liegenden Willens zur Erklärung der nach seiner Weltauffassung in der Natur sich bemerkbar machenden Unvollkommenheiten und Unzweckmäßigkeiten nötig zu haben. Damit sowie mit dem Satze, der Intellekt sei nach seiner ursprünglichen Bestimmung nur für die Erreichung dessen, was der Wille erstrebe, geschaffen, danach aber, nachdem er erstarrt und sich über sich klar geworden zur Selbstbestimmung und Beherrschung seines Erzeugers, des Willens, berufen und befähigt, trug er auf den Urgrund und dessen Wirken eine der Entwicklung der Geisteskräfte im menschlichen Individuum entnommene Beobachtung über, von der es keineswegs gewiß ist, daß sie sich auf den Urgrund alles Seins

übertragen läßt. Hätte er sich auf den Satz beschränkt, der Wille, wie er sich im Menschen kundgibt und auch aus den Entwicklungsstufen der Naturwesen hervorzuleuchten scheint, erzeuge die Intelligenz, von ihm und seinem Erstreben bestimmter Zwecke gehe die Erweckung und Schärfung schlummernder Verstandeskräfte aus, so hätte dies der Erfahrung zufolge eine gewisse relative Berechtigung; aber wenn er den Intellekt, das Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen selbst durch den Willen erst hervorgebracht werden läßt, so ist dies nachweisbar falsch und hat die schiefe Richtung der Schopenhauer'schen Spekulation wesentlich mitverschuldet.

Ob die angeführten, allem Anscheine nach materialistischen Reminiscenzen entstammenden Behauptungen Schopenhauers durch eine unrichtige Auffassung der Wesensbeschaffenheit des Geistes hervorgerufen sind oder ob sie diese Auffassung selbst erzeugt haben, ist gleichgiltig. Unrichtig ist sie, mag sie die Mutter oder das Kind seiner Weltbetrachtung sein. Ihm ist nämlich der dem Erscheinungswesen, speziell dem Menschen innewohnende Geist, den er nicht als solchen einführt, sondern nur in seinen verschiedenen Thätigkeitsäußerungen und Sondervermögen als Wille und Vorstellungs- und Erkenntnißfähigkeit seiner Untersuchung unterwirft, worauf bereits hingewiesen worden ist, ein bloßes Aggregat von Kräften, deren jede nicht bloß abge sondert betrachtet und nach ihrer Beschaffenheit untersucht werden kann, sondern an sich eine selbständige Existenz hat, obgleich sie ein Theil des geistigen Wesens ist, als dessen Eigenschaft sie wirkt; so daß sie nicht notwendig in einem Daseinszu-

sammenhang mit den andern Geisteskräften stehen muß, daher auch als eine für sich bestehende, auf sich beschränkte Kraft denkbar ist und, was von Schopenhauer geschieht, als Urwesen hypostasirt sich denken läßt. Diese Auffassung des Geistes ist jedoch falsch. Der Geist des Menschen wie der jedes andern durch eine geistige Kraft beseelten Lebewesens ist keine Zusammensetzung aus Einzelkräften, sondern eine Einheit des Seins, der vermöge ihrer Wesenheit jene Kräfte zukommen, so daß sie überhaupt nur als Wesenseigenschaften eines Geistes ein Dasein haben und kein geistiges Wesen ohne dieselben ist. Daß aber der menschliche Geist nicht selbst gleich dem Schopenhauer'schen Willen und Intellect eine bloße Hypostasirung der Gesamtheit der in ihm zur Erscheinung kommenden Kräfte ist, dafür soll gegenüber von der materialistischen Auffassung des Geistes als bloßen Ausflusses körperlicher Funktionen und Kräfte hier nur die durchschlagende Moment angeführt werden: seine Einheit und Beständigkeit durch alle Veränderungen, vollständigen Umgestaltungen und Daseinsformen seines, der stofflichen Sinnlichkeit angehörigen Leibes. Über allen diesen Veränderungen schwebend, fühlt sich der Geist als das Bleibende, Unveränderliche, als Wesenseinheit, die sich in allem Wechsel erhält, ist er dem in seiner individuellen Besonderheit sich ausprechenden Ichprinzip gemäß das eigentliche wahre Ich in der Verbindung, in welcher er sich mit dem seinem Wesen an und für sich fremden, ihm gleichsam nur als Werkzeug zur Benützung verliehenen stofflichen Leibe befindet. Als sich selbst erfassende Individualität trägt er in dem Bewußtsein und der Erinnerung seines

Thuns und Lassens, seines Verlangens und Strebens, seiner Kämpfe, geistigen Schmerzen, Freuden und Leiden, Erfolge und Niederlagen, seiner Verdienste und seiner Schuld, die Gewährschaft seiner Unzerstörbarkeit und Untheilbarkeit in sich und steigert er in seinem Selbstbewußtsein sein Ichgefühl bis zur klaren Erkenntniß des alle seine leiblichen Um- und Neugestaltungen überdauernden, sich selbst bestimmenden, für sein Thun und Lassen verantwortlichen Sonderwesens.

Aus dieser Wesensbeschaffenheit des Geistes ergibt sich, daß stets der ganze Geist in jeder seiner Daseinskumgebungen gegenwärtig ist. In jeder findet sich, was auch die Erfahrung bestätigt, die vollständige geistige Kraft. Als noch ganz ungeschieden tritt sie uns im Denken entgegen. Sowol das Erkennen als das Wollen denkt; das Erkennen, indem es einen sinnlichen oder nicht sinnlichen Gegenstand seiner Betrachtung sich durch eine Vorstellung zum Bewußtsein bringt, welche der Geist in sich aufnimmt oder einen Begriff, den er sich in seinem Verstande analytisch zergliedert oder synthetisch bildet, das Wollen, indem es einen Entschluß faßt und mittelst dieser Entschliebung ein theoretisch Erkanntes oder sich Vorgestelltes praktisch darzustellen bestrebt ist, somit den Gedanken erfaßt, ein Ergebnis des Erkenntnißvermögens in die Daseinswirklichkeit zu übertragen. Wie aber im Denken das Erkennen und Wollen noch ungeschieden enthalten sind, so ist auch da, wo die eine oder andere der beiden Kräfte in den Vordergrund tritt, die gleichzeitige Wirksamkeit beider nicht zu verkennen und mit dem Wollen stets eine Thätigkeit des Erkennt-

nißvermögens, mit dem Erkennen eine solche des Willensvermögens verbunden. Ist der Willensentschluß ohne ein Innwerden des Kausalzusammenhangs zwischen dem erstrebten Zweck und dem zu dessen Erreichung gewählten Mittel undenkbar, so muß jedem Wollen ein Erkennen der eigenen Geistesthätigkeit, die sich zur Ursache einer Wirkung zu machen gedenkt, und mindestens ein dunkles Verständniß der durch das Ich erzeugten, in die naturgesetzliche Kausalreihe eintretenden Kausalität innemohnen. Aber ebenso ist mit dem Erkennen immer auch ein Wollen verbunden. Es liegt schon in dem in jedem Erkennen enthaltenen Bestreben, mag dasselbe zum Bewußtsein kommen oder nicht, sich den Gegenstand seiner Betrachtung zum Verständniß zu bringen, sich von demselben eine Vorstellung oder einen Begriff zu bilden. Ob sich an die erlangte Vorstellung oder gewonnene Erkenntniß eine weitere Willensentschließung knüpft, ist eine andere Frage; möglicher Weise kann die Erlangung der Vorstellung, der Erkenntniß, des Begriffs dem Willen genügen und sich eine weitere Entschließung nicht daran reihen. Schließt sich jedoch eine solche an, so ist auch in ihr wieder die vollständige Einheit des Geistes zu finden. Wie aber in den rein spirituellen Thätigkeiten des Geistes, seinem Denken, Erkennen und Wollen, nicht ein einzelnes Geistesvermögen, abgelöst von den andern Geisteskräften, sondern immer der ganze Geist wirkt, indem er dabei freilich zunächst einem seiner Vermögen eine bestimmte Aufgabe stellt, so ist dies auch der Fall, insofern im Erscheinungswesen der Geist als dessen Befehl, ohne zum vollen oder überhaupt zum Bewußtsein seiner

Wirksamkeit zu gelangen, in Thätigkeit tritt. Daß diese Wirkungen der sich in ihnen kundgebenden Lebenskraft, der den Leib belebenden Seele entströmen, wird niemand bezweifeln, da das Leben des Leibes nach der Erfahrung bedingt ist durch die ihm inwohnende Seele. Die individuelle Seele ist nämlich gerade der Geist in seinem Verbundensein mit dem stofflichen Leibe zur Einheit eines individuellen Seins. Die dem Leben eines stofflichen Organismus als *conditio sine qua non* zu Grunde liegende Befeehlung ist also gleichfalls Ausfluß einer dem Geiste vermöge seiner Wesenheit zukommenden Kraft. Daß nun bei diesen Wirkungen der, wie den ganzen Organismus, so namentlich auch die körperlichen Denk-, Empfindungs- und Bewegungsorgane in Thätigkeit versetzenden Lebenskraft die Kräfte des Erkennens und Wollens nicht einmal begrifflich von einander geschieden, noch weniger thatsächlich abge sondert wirksam werden können, wird niemand ernstlich bestreiten. Aus den Wirkungen der den Organen des Leibes gleichzeitig zweckentsprechend ihre Funktionen vorschreibenden Lebenskraft ist zu entnehmen, daß sich in ihnen das Erkennen und Wollen auf das Innigste verbinden und durchdringen, der Geist als Seele somit stets in seiner Ganzheit wirkt. Wie aber dies bei allem Wirken der Lebenskraft in dem nicht zum Bewußtsein gelangenden Gestalten, Aufbauen, Wachsen und Umbilden des Leibes der Fall ist, so tritt das Gleiche auch bei allem instinktiven Handeln und Sich Verhalten hervor. In der unbewußten zweckentsprechenden, dem Kausalitätsgesetze angemessenen Thätigkeit des Instinkts ist kein Erkennen und Wollen zu unterscheiden, sind vielmehr

diese beiden Kräfte in einer ungetheilten Einheit mit einander verbunden.

Damit daß, wie dargelegt ist, der Geist bei allem seinem Thätigwerden in seiner Vollständigkeit und Ungetheiltheit bleibt, ist jedoch nicht gesagt, daß er nicht einer einzelnen seiner Kräfte zu bestimmtem Zwecke eine besondere Aufgabe stellen könne, noch auch daß, wo der Geist in Wirksamkeit trete, er in den geistigen Einzelwesen immer in gleicher Stärke vorhanden sein und seine Einzelkräfte stets in gleichem Verhältniß zu einander stehen müssen. Im Gegentheil lehrt die Erfahrung, daß hierin eine sehr große Verschiedenheit besteht. Es gibt willensstarke und willensunkräftige Geister, die Einen wie die Andern mit großer oder geringer Erkenntnißkraft, solche desgleichen, denen ein bestimmtes Erkenntnißfeld leicht, andere, denen es nur schwer zugänglich ist, Geister sodann, deren Blick nach allen, andere, denen er nur nach einer oder einzelnen Richtungen hin in die Ferne oder Tiefe bringt, ferner gestaltungskräftige und gestaltungsunfähige, überhaupt mit einem ganz verschiedenen Maße des Könnens und Vermögens ausgestattete Einzelgeister, so daß die Vorstellung, der Geist sei immer und überall eine und dieselbe Kraft, die sich in dem, was zu seiner Wesenheit gehöre, stets gleich sein müsse und potenziell nicht stärker noch schwächer sein könne, unrichtig wäre. Das dem Einzelgeiste innemwohnende Maß geistiger Begabung und Kraft ist durchaus verschieden und diese Verschiedenheit keineswegs eine bloße Folge äußerer Verhältnisse, wie Bildung und Erziehung, körperliche Kraft, Gesundheit und Jugend-

frische, sondern schon in der ursprünglichen Geistesbeschaffenheit begründet.

Aber wo immer Geist sich in einem Einzelwesen als vorhanden zeigt, da fehlen ihm nie gänzlich seine drei Grundkräfte des *Belebens* des mit ihm eine Daseinseinheit bildenden Organismus und des *Erkennens* und *Wollens*. Auch im Geisteskranken und Geistesarmen, sogar im Blödsinnigen sind sie unverkennbar vorhanden, obwol die beiden Kräfte des Erkennens und Wollens, meistens jedoch nur die des Erkennens, im Geisteskranken verworren und ganz oder partienweise den Denkgesetzen nicht gehorchend, im Blöden und Blödsinnigen mehr oder weniger kraftlos und der Möglichkeit, in das Bewußtsein überzugehen, entbehrend oder verlustig geworden. Ebenso verbleiben sie erkennbar als einheitliche, sich nicht von einander scheidende Geisteskraft im Sterbenden, so lange dieser das Bewußtsein behält, ja als unbewußte Naturkraft wirkend sogar noch über diesen Moment hinaus bis zum letzten Augenblick. Nicht minder als im Menschen läßt sich aber auch im Thier das Vorhandensein der angegebenen geistigen Grundkräfte und deren Verbindung zu einer Einheit nicht verkennen; das Thier ist seelenbelebt wie der Mensch, hat einen Willen, überlegt, unterscheidet, zieht Schlüsse, sammelt Erfahrungen und läßt sich von ihnen belehren, hat Vorstellungen und macht sich Gedankenbilder. Doch selbst da, wo noch kein selbständiges Geistesleben zu finden ist, in den Pflanzenorganismen, oder wo im Thierleben und den Handlungen, Bestrebungen und Kunstfertigkeiten der Thiere sich nur eine instinktive Begabung und Willensbewegung ausdrückt und ebendamit die Welt-

Seele als das bewegende geistige Prinzip sich darstellt, ist ein latentes, zweckentsprechendes, einer richtigen, sich den Umständen anpassenden Erkenntniß angemessenes Wollen deutlich zu erkennen. Ja auch in der unbeseelten, sich nicht in Sonderorganismen mit einem selbständigen geistigen Centrum differenzirenden Natur und im Weltorganismus, dem großen grenzenlosen Ganzen, worin als geistiges Prinzip nur die als stoffliches Gesetz wirkende Kraft unserem Verständniß zugänglich ist und wir in der Weltseele das bewegende Grundwesen zu suchen haben, können wir uns den darin wirkenden Geist nicht anders vorstellen. Dem überwältigenden Eindruck können wir uns nicht verschließen, daß wie von der Weltseele die Alles, was ein Dasein hat, in Bewegung setzende und mit Leben und Daseinsbestreben erfüllende Kraft ausgeht, so auch alle Bewegung und Lebensentwicklung in einem von Intelligenz durchleuchteten, ordnenden und überschauenden Willen, dem Erzeuger des Kausalitätsgesetzes, wie der einzelnen stofflichen und geistigen Gesetze seinen Grund und Ursprung haben muß.

Die Kräfte des Geistes sind, wie oben erwähnt, den einzelnen Weltwesen, in denen sie zum Vorschein kommen, nicht in gleicher Stärke und Klarheit zugetheilt. Vom latenten Zustand und der Verhüllung, worin sie sich in der Pflanze erkennbar machen, geht eine Stufenfolge der Entwicklung der geistigen Kräfte bis zum vernunftbegabten Menschen, in dessen Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein sie gipfeln. Aber wenn sie sich immer und überall kund geben, wo ein geistiges Leben ist, so wird der Schluß erlaubt sein, daß sie der auseinandergelegte Wesensinhalt

des Geistes sind und daher auch die Grundkräfte desjenigen Geistes sein müssen, von dem aller Geist, alle geistige Kraft und alles Vonsichwissen des Geistes ausgeht. Wol erscheint es denkbar, daß diesem Geist noch andere geistige Kräfte zu Gebote stehen, von welchen die auf die Erfahrung ihres in die Sinnlichkeit gebannten Daseins beschränkte, selbst in ihrem metaphysischen Forschen nach dem Wesen der Dinge keinen andern Anhaltspunkt findende Menschenvernunft keine Ahnung hat; aber wissen kann sie darüber nichts und genügen muß ihr die aus den Manifestationen des Geistes sich ergebende Gewißheit, daß die Grundkräfte des Einzelgeistes ihr Analogon im welterzeugenden Geiste haben müssen, sie auch nicht aus einer Kausalreihe hervorgegangen und in einer Zeitfolge entstanden, sondern in ihrer Einheit zeitlos im Geiste enthalten und dessen Wesen sind.

Loze's Seelenbegriff.

Während der in seinen Gedankengängen häufig von Bildern und Analogieen angeregte und geleitete, oft dadurch zu überraschenden Beleuchtungen gelangende, bisweilen aber auch Irrlichtern folgende neuere Philosoph Fechner Körper und Geist der Organismen und so auch des Menschen für Ausgestaltungen eines und desselben Wesens hält und als charakteristischen Unterschied zwischen Beiden bezeichnet, daß der Körper die äußerliche Erscheinung des als Geist sich innerlich selbst bestrahlenden Lebewesens sei, nimmt Loze zwar nicht ein vom Leib unabhängiges, vielmehr mit demselben in Wechselwirkung stehendes, aber doch wesenhaft von ihm verschiedenes selbständiges Sein und Wirken des Geistigen im Menschen an. Wie die meisten oder eigentlich fast alle neueren Philosophen unterscheidet aber auch er zwischen Seele und Geist nicht. Bei aller Schärfe seiner Unterscheidungskraft nennt er unbefangen Seele, was er Geist nennen sollte. Wie von etwas Selbstverständlichem ausgehend macht er sich nicht klar, daß die Seele eines Sonderwesens die in der einheitlichen Verbindung des ihm innewohnenden Geistes mit seinem leiblichen Organismus

begründete belebende und bewegende Kraft seines Organismus ist, wogegen der Begriff des Geistes sich von dem der Seele darin unterscheidet, daß der Erstere in seiner in sich selbst zurückgehenden Denk-, Erkenntniß- und Willenshätigkeit in's Auge gefaßt wird, er als Geist des Menschen alle Gegenstände seines Wahrnehmens, Empfindens, Erkennens und Sichvorstellens, Wollens und Wirkens mit sich selbst, seinem Selbstbewußtsein in Beziehung setzt und der sich als solchen fühlende und erkennende Träger seines Ichs ist. Seele und Geist lassen sich also begrifflich unterscheiden, obgleich sie an und für sich nicht verschieden sind, Seele nur die vom Geist ausgehende Kraft der Belebung des mit ihm zu einer Einheit verbundenen Leibes ist, der Geist aber außer dieser Kraft der Belebung auch die Kräfte des Erkennens und Wollens in sich trägt. Daß Locke diese Unterscheidung zwischen Seele und Geist nicht gemacht hat, konnte ihn, den Arzt und Naturforscher, um so leichter zu irrigen Schlüssen führen, als er sich der materialistischen Auffassung des Wesens der Seele, so sehr er sich nicht als Materialisten bezeichnet wissen will, doch sehr näherte, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird. Er hat sich nämlich auch das Seelenwesen in seinen Manifestationen, ihrer Stärke und Dauer, von den sie bedingenden, aus dem Bau und der Beschaffenheit der Nerven mechanisch zu erklärenden Nervenerregungen völlig abhängig vorgestellt. Doch hat er dabei, bemüht eine Ausgleichung der Bedürfnisse des Gemüths mit den Ergebnissen exakter wissenschaftlicher Forschung zu finden, sich vor einer überwiegend materialistischen Auffassung des Seelenbegriffs zu

hüten gesucht. Diese zweifellos aus einem reinen Streben nach Wahrheit erwachsene Ueberzeugung, hat er, obgleich er sich damit dem Vorwurf der Inkonssequenz oder wenigstens großer Unklarheit aussetzte, in der Annahme bekundet, daß die Seelenkraft im Menschen selbständig, ein für sich bestehendes Wesen und nicht durch die Kraft seines leiblichen Organismus erzeugt sei noch erzeugt sein könne.

Die Gründe, welche Locke hiefür anführt, bestehen in der Freiheit der geistigen Bewegung, in so ferne dieselbe sich nicht nach stofflichen Gesetzen, wie sie den Organismus des Leibes beherrschen, erklären läßt, ferner in der Unvergleichlichkeit der Seelenthätigkeit, des Empfindens, Denkens, Vorstellens, Fühlens und Wollens mit der das Leibesleben bildenden räumlichen Bewegung, Gestaltung und Kraftäußerung, endlich in dem Bewußtsein; wobei er jedoch auf die Freiheit des Geistes und die Unvergleichlichkeit seines Wesens mit dem Leiblichen nur geringes Gewicht legt. Die Freiheit in den Seelenäußerungen, meint er, bestehe doch nur, wenn eine solche überhaupt anzunehmen sei, für den Willen, nicht auch für die übrigen Geistesvermögen, wobei er übersieht, daß vermöge der untheilbaren Einheit des Geistes in jeder geistigen Thätigkeit der Wille mitwirkt; die Unvergleichbarkeit des Geistigen mit der räumlichen Bewegung des stofflichen Leibes aber lege den Gedanken nahe, schließe ihn wenigstens nicht aus, daß diese Verschiedenartigkeit nur die zwei Seiten der Wirksamkeit einer und derselben Substanz darstelle. (Metaphysik §. 238. 239.) Entscheidendes Gewicht legt derselbe dagegen auf die Thatsache der Einheit des Bewußtseins, indem ein Bewußtsein überhaupt nicht

denkbar sei ohne ein sich bewußt werdendes Subjekt und er in der thatfächlichen Einheit des Bewußtseins den unumstößlichen Beweis der Einheit des Subjekts, dem es zukomme, erblickt. Es ließe sich zwar dagegen einwenden, daß wie der Mensch seinen Leib trotz aller in demselben vorgehenden Veränderungen, Auscheidungen und Neubildungen als im Grunde einen und ebendenselben, ihm angehörigen, wenn auch sich erneuernden und umgestaltenden betrachte, so auch dem Geist der Wechsel seiner Substanz im Verlaufe der Zeit, weil dieser Wechsel sich nicht plötzlich und auf einmal, sondern unmerklich und nach und nach vollziehe, nicht bemerkbar werde, woraus sich ergebe, daß die Annahme der Einheit des Geistes eine Täuschung des Selbstbewußtseins, der Geist des Jünglings nicht mehr derselbe, welcher der des Kindes gewesen, und der des Mannes nicht mehr der des Jünglings sei. Diese Einwendung wird jedoch um deswillen nicht durchschlagend sein, weil bei allen Veränderungen, welche nicht das Leibliche allein, sondern, wie nicht zu bestreiten ist, auch die geistigen Kräfte, Neigungen und Thätigkeitsäußerungen erfahren, doch das Centrum, von dem aus der Geist urtheilt, vergleicht, erkennt, sich Vorstellungen bildet und Entschlüsse faßt, davon unberührt bleibt. Der Geist, wenn er auch einsieht und anerkennt, daß er zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht, gefühlt, geurtheilt, gewollt und begehrt habe, weiß doch sich selbst als den in seinem Bewußtsein unveränderlichen und unverrückbaren Mittelpunkt seiner Gedanken. Es ist, wie auch Locke sagt, als Beweis für das einheitliche Wesen des Geistes entscheidend, daß er sich selbst als Subjekt der Prädi-

late, die er sich beilegt, erkennt, daß er, sich unterscheidend von seinem durch ihn regierten Leib, sich als Individualität auffaßt und auffassen muß und dieses Gesamtgefühl ihn durch alle Phasen seines Daseins hindurch unveränderlich, unerschüttert und ungemindert begleitet. Es ist darüber schon in der vorhergehenden Untersuchung sich ausgesprochen und darauf Bezug zu nehmen.

Loge erkennt also an sich die Einheit, Selbständigkeit und Unkörperlichkeit der Seele an. Ausdrücklich aber verwahrt er sich dagegen, daß wenn er in seinem „Mikrokosmos“ von der Substantialität der Seele gesprochen habe, dieses der Kürze halber von ihm gebrauchte Wort so zu verstehen sei, als ob er damit, daß er sie „eine untheilbare einfache Substanz“ genannt, etwas Anderes als ihre Realität als einheitliches Wesen auszudrücken beabsichtigt habe; er habe dadurch nicht die Seele, sie gleichstellend den in der Atomistik angenommenen stofflichen Grundbestandtheilen der Welt, als Atom oder, um mit Leibniz zu reden, Monade bezeichnen wollen. (Metaphysik §. 243.) Allein wenn er auch Geistiges und Leibliches, obgleich aus derselben einen Substanz hervorgegangen, doch als wesenhaft verschieden angesehen wissen will, so will er doch aus der Selbständigkeit, die er der Seele gegenüber vom Leibe zuschreibt, nicht gefolgert wissen, daß er das Geistige im Menschen auch als selbständig dem kollektiven Geiste, dem, wie er annimmt, alle Weltwesen aus sich erzeugenden Weltgeiste gegenüber ansehe, mit andern Worten, daß er der Seele eine eigene unabhängige, von ihren Thätigkeitsäußerungen unterscheidbare und zu unterscheidende Existenz zuerkenne. Die Seele ist ihm lediglich Thätigkeit, die

im Empfinden, Vorstellen und Streben des Menschen lebende, dem Menschen zum Bewußtsein kommende Einheit seines geistigen Seins, nicht ein eigenes, seine Thätigkeit aus seinem Daseinsgrunde erzeugendes Wesen, sondern diese selbst. Nach seinem Wortsinne ist es zu verstehen, wenn er sagt, das Bewußtsein beweise nicht ein von ihm verschiedenes Vorhandensein der Seele, sondern es sei die Seele selbst. Es geht daraus hervor, daß er ihr Wesen in ihre Wirksamkeit verflüchtigt und sie nur in dieser Wirksamkeit vorhanden erblickt. Er sagt daher auch, die Thätigkeit der Seele mit der Seele selbst identificirend, wer die Seelenthätigkeit, ihr Bewußtwerden, ihr Empfinden, Vorstellen, Fühlen und Streben kenne, der kenne das Wesen der Seele und habe nicht nötig, noch nach einem besondern Wesen von unbekanntem Inhalt, das sie wäre, zu suchen. Locke weist daher auch alle aus der, wie er meint, unrichtig angenommenen Untheilbarkeit und Unzerstörlichkeit der Seele abgeleiteten Folgerungen ab. Wie die Frage der menschlichen Seelenpräexistenz und der Unsterblichkeit der Thierseele für ihn gar nicht existirt, so scheidet ihm auch aus dem Bereich der Metaphysik die Frage der Unsterblichkeit überhaupt aus. Ist die Seele nicht mehr thätig, so existirt sie nicht mehr. Der Grund ihres mit ihren Kundgebungen identischen Seins ist nicht in ihr selbst zu suchen, sondern in einem aus dem „Absoluten“ strömenden Willensakte, der in dieser Form seines Wirkens seine Schaffenszwecke verfolge. Von dem Absoluten, dem Weltgeist, geht, wie Locke annimmt, die Seele aus, und wie sie nur in einer vorübergehenden Phase des Weltlaufs ihre Bedeutung und Berechtigung hat, so geht sie vorüber wie diese Phase und besteht von der

Thätigkeit, welche die Seele ist, nur fort, was dem Zwecke des Ganzen entspricht. (Metaphysik §. 245.) Hiemit übereinstimmend findet Locke auch nichts Auffallendes in der Behauptung, daß die durch körperliche Zustände, traumlosen Schlaf, Ohnmachten, Krankheiten und Verletzungen der Centralorgane hervorgerufene Unterbrechung des Bewußtseins eine Unterbrechung des Vorhandenseins der Seele sei, eine Seele also in den früher von ihr besetzten Leib, nachdem dieser seelenlos wie ein Leichnam geworden, zurückkehren könne. (Metaphysik §. 307.) Zusammenfassend sagt Locke: „So wenig wir aus einer zusammenhanglosen Vielheit realer Elemente des Stoffs die Welt gebaut dachten, so wenig haben wir freilich auch die einzelnen Seelen als unaufhebliche Wesen betrachtet; sie gelten uns wie jene doch nur als Aktionen des einen wahrhaft Seienden, bevorzugt nur durch ihre wunderbare, keiner Einsicht weiter erklärbare Fähigkeit, sich als thätige Mittelpunkte eines von ihnen ausgehenden Lebens zu fühlen und zu wissen“.

Beachtenswert und anregend sind diese Versuche gewiß, ein richtiges Verständniß dessen, was das geistige Wesen im Menschen sei, seine Seele, wie es hier genannt wird, zu erlangen; wobei übrigens die eigentliche Bedeutung und Kraft der Seele, das, was sie, wie schon bemerkt, im Unterschied vom Geist charakterisirt, übersehen ist. Während nämlich, wie schon bemerkt, der Geist des Menschen dasjenige in ihm ist, was die Wahrnehmung der Außenwelt in sich aufnimmt, Vorstellungen bildet, denkt, erkennt und ein Wollen aus sich entwickelt, ist die Seele die Kraft, welche aus dem einheitlichen Verbundensein von Geist und Leib sich erzeugend

dem Organismus, dem sie innewohnt, und solange sie ihm innewohnt, sein Leben verleiht und in den Lebensäußerungen desselben als vorhanden sich kundgibt; womit die Kraft der Beseelung und Belebung eines mit ihm einheitlich verbundenen Organismus als die dritte Kraft des Geistes neben seinem Erkenntnis- und Willensvermögen erscheint. Hätte Loze die angegebene Unterscheidung getroffen, so wäre es für ihn vielleicht weniger schwierig gewesen, den Zusammenhang der Seele des Sonderwesens mit der Weltseele und dem Weltgeiste sich klar zu machen. Denn als eine erzwungene Lösung des Problems und eine verschwommene Auffassung des Seelenbegriffs muß es erscheinen, wenn die Seele einerseits als Subjekt ihres Bewußtseins anerkannt wird und andrerseits doch nur eine vom Moment abhängige Tätigkeitsäußerung des Absoluten sein soll. Den Versuch zu machen, anknüpfend an die Erforschung des Wesens der Seele, eine Lösung zu finden, welche sowol die Bedürfnisse des Gemüts befriedigen als den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung entsprechen sollte, war immerhin der Mühe wert. Daß er Loze nicht in höherem Grade gelungen, sein Seelenbegriff eines vorübergehenden Gedankenenergeugnisses des Weltgeistes mit seiner Annahme, daß die Seele ein empfindendes und selbstbewußtes Subjekt und als solches der Mittelpunkt einer eigenen Welt von Gedanken und Bestrebungen sei, unvereinbar ist, daran war einerseits seine an die Annahme eines eigenen Daseins der Seele sich für ihn knüpfende Besorgnis, daß darunter der von ihm angestrebte Monismus des Weltgrundes Not leiden und statt der Einheit der Ursub-

stanz eine Vielheit derselben als logische Folge sich ergeben könnte, andrerseits der mit der Untheilbarkeit und Unzerstörlichkeit der Seele sich verbindende Begriff des stofflichen Atoms schuldig. Zum Dank ist man aber Loze für seine eingehenden Forschungen und redlichen Bemühungen, die Wahrheit zu finden, dessenungeachtet verbunden. Käme man freilich zu der Ueberzeugung, daß die Seele oder vielmehr der Geist des Menschen trotz dem, daß er sich in seinem Innersten als selbständigen und unveränderlichen Mittelpunkt seines psycho-physischen Seins fühlt und erkennt, kein eigenes Dasein habe, sondern in einer sich vorübergehend dieser Form des Wirkens bedienenden Thätigkeit des Weltgeistes bestehe, dann wäre mit der Seele nicht viel Federlesens zu machen und würde es genügen, die von keinem selbständigen Sonderwesen ausgehende, aber in einem Sonderwesen zur Erscheinung kommende Thätigkeit, welche die Seele wäre, gleichsam anatomisch auf dem Secirtisch nach den sich in ihr kundgebenden Gesetzen, Kräften und Eigenschaften ohne weitere Nachforschung, woher diese stammen, zu untersuchen, der Weltgeist aber zu beklagen sein, der sich ein so unvollkommenes und dabei doch zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein gelangendes, an sich wertloses, selbst in seinen besten Exemplaren einem raschen Verbrauchwerden unterliegendes Werkzeug für seine Thätigkeit auf dem Gebiete des höchsten irdischen Seins, dem des Daseins eines *B e r n u n f t w e s e n s*, geschaffen hätte.

Die Antinomien der reinen Vernunft.

Die Antinomien der reinen Vernunft, das ist die Widersprüche, in welche sich dieselbe bei ihren aus Verstandesbegriffen abgeleiteten Vorstellungen mit sich selbst unlösbar verwickelt, betreffen die psychologische, die kosmologische und die theologische Idee, das ist das Wesen der denkenden Substanz im Menschen, sodann die Welt, die Totalität aller Erscheinungen, endlich die Idee Gottes. Sie ergeben sich nach Kant bei Aufstellung folgender Fragen:

1) Ist die Welt raumbegrenzt und hat sie einen Anfang in der Zeit oder ist sie unbegrenzt und zeitlich anfangs- und endlos?

2) Besteht die Substanz aus Einfachem und gibt es in der Welt überhaupt nur Einfaches und aus Einfachem Zusammengesetztes, ist vielleicht das denkende Selbst im Menschen, seine Seele, sein Ich, eine solche unzerstörbare Einheit oder gibt es überhaupt nichts Einfaches und wegen seiner Einfachheit Unveränderliches und Unvergängliches, nichts, was nicht ins Unendliche oder Unbestimmte theilbar wäre?

3) Gibt es außer und neben der Kausalität nach Ge-

setzen der Natur noch eine zweite Kausalität durch Freiheit und erklären sich die Erscheinungen der Welt aus der Wirksamkeit beider konkurrierenden Kausalitäten oder gibt es keine Freiheit und geschieht Alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur?

4) Muß, insoferne nach der Erfahrung alles Vorhandene von Ursachen, die selbst wieder auf frühere Ursachen zurückführen, bedingt ist, die Welt in einem gänzlich unbedingten, schlechthin notwendigen Wesen ihre letzte Daseinsursache haben oder existirt überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt?

In diese vier Fragen, denen übrigens, je nachdem sie beantwortet werden, doch vielleicht noch andere angereicht werden könnten, wie die über Wesen und Ursprung der Materie und des Geistes und ihres Verhältnisses zu einander, sowie über das Verhältniß der Einzelgeister zum Allgeist, drängen sich nach Kant die Ideen, welche die Philosophie von jeher seit ihren ersten Anfängen beschäftigt haben, zusammen und enthält die in dem ersten Theil eines jeden der vier disjunktiven Sätze ausgesprochene These ein positives philosophisches Dogma, die Antithese aber je im zweiten Theile des Satzes dessen Negation. Bei ihnen, meint nun Kant, lasse sich, wenn man mit bloßen Verstandesbegriffen operire, ebensowol die These als die Antithese unangreifbar begründen und ebendamt unwidersprechlich beweisen, daß die eine wie die andere falsch sein müsse. Da jedoch die Vernunft sich bei dem Anschein der Unauflöslichkeit der Antinomien nicht beruhige und nicht ablasse, deren Auflösung gebieterisch zu fordern, so könne, wie sie allein es sei, welche

die Fragen aufwerfe, insoferne dieselben nur aus ihr und nicht der Erfahrung entspringen, gleichmäßig nur sie dieselben zu beantworten im Stande sein. Die Verstandesbegriffe wurzeln sämtlich in der Sinnlichkeit und der aus der sinnlichen Erscheinung sich ergebenden Erfahrung; die Grundformen der sinnlichen Anschauung aber seien Raum und Zeit. Die reine Vernunft dagegen, wie sie selbst nicht der sinnlichen Erscheinung angehörig, deshalb auch von Raum und Zeit unabhängig sei, sehe von aller Empirie, allem sinnlichen Erscheinungswesen ab und suche nur in sich selbst die Wahrheit. Folglich liege darin, daß man sich von Verstandesbegriffen und aller denselben zu Grunde liegenden sinnlichen Auffassung frei mache, der Schlüssel zur Auflösung der Antinomien der reinen Vernunft. Man müsse sich klar darüber werden, daß, weil die kosmologischen Ideen transcendentaler Natur, daher aller Erfahrung entrückt seien, der an den Bedingungen und Verhältnissen des Empirischen haftende Verstand die daran sich knüpfenden Fragen zu lösen unmächtig sei und nur die Vernunft sie beantworten könne. Sie sei es, welche die Dinge an sich, das transcendentale Objekt, von den Erscheinungen unterscheide und begreife, daß was wir erkennen nicht das Ding an sich, sondern nur unsere Vorstellung davon sei. Alle von Zeit und Raum hergenommene Begriffe, die sich nur auf Erscheinungen beziehen und aus der Erfahrung abgeleitet seien, treffen also hier nicht zu. Nach Maßgabe der empirischen Anschauung lasse sich somit nicht entscheiden, ob die Welt unbegrenzt und anfangslos oder ob sie räumlich und zeitlich begrenzt, auch nicht ob die Substanz ins Unendliche theilbar sei oder ob

untheilbare Einheiten das Grundwesen der Substanz bilden; ebenso wenig könne man von dem in der zeitlichen Aufeinanderfolge zur Erscheinung kommenden Kausalitätsgesetze ausgehend eine Kausalität durch Freiheit nachweisen als behaupten, daß es nur ein Naturgesetz und keine Freiheit gebe und in Anwendung jenes Gesetzes auf das Dasein und den Ursprung der Welt das Dogma aufstellen, daß sie in einem unbedingten und realen oder, wie man sage, allerrealsten Urwesen die Bedingung ihres Daseins haben müsse, noch auch umgekehrt, daß es kein solches Urwesen, das selbst unbedingte die Bedingung der Welt sei, gebe.

Am Leitfaden der transscendentalen Erkenntniß festhaltend, wonach unsere Vorstellungen nicht das uns unbekannt bleibende Ding an sich, sondern nur die empirische Realität der Dinge uns zum Bewußtsein bringen, meint sodann Kant, von den beiden ersten der oben bezeichneten Antinomien, den *mathematischen*, nachweisen zu können, daß die in ihnen enthaltenen Thesen und Antithesen beide gleich falsch seien. Sie beruhen, sagt er, auf der sinnlichen Anschauung von Raum und Zeit und den daraus abgeleiteten Verstandesbegriffen, die allein zur Lösung der Fragen berufene spekulative Vernunft aber habe mit sinnlichen Anschauungen nichts zu schaffen. Die transscendentale Auffassung des in der Wirklichkeit Vorhandenen habe die durch Raum und Zeit bedingten Erscheinungsformen desselben nur als menschlich subjektive Vorstellungen zu betrachten, nicht aber als ein Erkennen des Wesens der Dinge selbst. Was sodann die beiden andern Antinomien, welche Kant die *dynamischen* nennt, betrifft, so spricht er sich dahin aus, daß in ihnen, ohne



daß für die Vernunft etwas Unvereinbares darin wäre, die These und die Antithese Wahrheit enthalten. Die Freiheit, das nicht sinnliche, sondern nur intelligible, und das Naturgesetz, das empirische Prinzip, stehen in keinem unverföhnlichen Gegensatz, mit andern Worten empirische, unter der Kausalität der Zeit stehende Notwendigkeit und transcendente, von der Kausalität der Zeit unabhängige Freiheit widersprechen sich nicht. Die Freiheit, die sich auf sittlichem Gebiete in dem Gebot des Sollens deutlich als real, nicht bloß ideal vorhanden kundgebe, könne sich zur Hervorbringung der von ihr beabsichtigten Wirkung mit den naturgesetzlichen Bedingungen derselben verbinden und so zwar nur, als intelligible, niemals sinnlich nachweisbare, aber doch in sinnlichen Wirkungen sich äußernde Kausalität in die Reihe der die Erscheinungen bewirkenden Ursachen eintreten. Was endlich den Schluß auf ein Urwesen betreffe, das selbst unbedingt die bis zu ihm hinaufreichende Kette der Weltwesen eröffnet haben müsse, so bestehe zwar empirisch der Satz in seiner vollen Richtigkeit, daß jede Ursache zugleich die Wirkung vorangegangener Ursachen, somit bei keinem Aufsteigen in der Reihe der Erscheinungen ein letztes Ursächliches, von keiner Bedingung Abhängiges, an sich Notwendiges zu finden sei. Transcendental aber, für das Gebiet der reinen Vernunft, gelte jener der sinnlichen Anschauung entnommene Satz keineswegs und nichts stehe entgegen, die Kausalität nur als ein die Erscheinungswelt ausnahmslos beherrschendes Gesetz anzusehen. Das bloß intelligible, nicht von Raum und Zeit abhängige, nicht empirisch zur Erscheinung kommende Urwesen lasse sich also und sei als

von dem Gesetze der Kausalität unberührt zu denken. So wenig demnach Kant die Annahme eines selbstbewußten, willenskräftigen Urwesens, eines Gottes, der sein Gesetz der Welt vorzuschreiben mächtig genug gewesen sei, verwirft, so ver sagt er da seine Zustimmung einer sich nicht hierauf beschränkenden Gottesauffassung. Mit so bestimmten Worten er sich dafür erklärt, daß die Vernunft sich gezwungen sehe, ein „von der Welt unterschiedenes“ Wesen, das den Grund der Welt und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthalte, anzunehmen, so sehr er ferner aus Gründen der praktischen Vernunft den Theismus in die Fundamente seines Denkens aufgenommen hat, so verwirft er doch alle von der spekulativen Vernunft mit Verstandesbegriffen unternommenen Beweisführungen, woraus auf das Dasein eines als persönlich sich zu denkenden Gottes geschlossen werden soll. Der ontologische Beweis, der aus der Möglichkeit des Begriffs eines „allerrealsten Wesens“ sein Dasein zu erweisen sucht, realisiere zuerst, indem er aus der bloßen Möglichkeit eine Wirklichkeit mache, die Idee, dann hypostasiiere und endlich personificiere er sie sogar. Der kosmologische, der aus dem Dasein der Welt auf ein Dasein Gottes als Welturhebers schliesse, beruhe, abgesehen von der unerwiesenen Voraussetzung, daß der Kausalitätsbegriff auch über die Erscheinungswelt hinaus in derselben Art wie in der Empirie Anwendung leide, auf einer trügerischen Unterschlebung, der nämlich, daß weil ein von nichts Vorangegangenen hervorgerufenes unbedingt Notwendiges als Weltursache angenommen werden müsse, dieses als selbständiges und zwar vollkommenes und allerrealstes Wesen sich zu denken sei. Der physiko-theo-

logische Beweis endlich, der aus der Beschaffenheit der Welt, ihrer Manigfaltigkeit und Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit seine Schlussfolgerungen ziehe, würde höchstens zu einem Schluß auf einen Weltbaumeister, nicht aber Welturheber zureichen. Bei Einzelbetrachtung der Beweise für das Dasein Gottes wird auf alle diese Bemerkungen Kants zurückzukommen sein.

Für den Verstand bleiben also nach Kant die aus den kosmologischen Ideen sich entwickelnden Antinomien unauflöst und unauflöslich. Es ist uns, um an die erste derselben anzuknüpfen, ebenso unmöglich, uns eine räumlich und zeitlich unbegrenzte als begrenzte Welt vorzustellen; denn wir können uns vermöge unserer sinnlichen Wahrnehmung, auf der alle unsere Vorstellungen von der Sinnenwelt beruhen, keine Grenze derselben denken, da wir dabei stets nach dem, was über die Grenze hinausliege, fragen müssen, auch ebensowenig den Begriff einer Zeit in uns aufnehmen, der keine andere Zeit vorangegangen wäre. Andererseits sind wir aber auch unserer Vorstellung keine Welt und keine Zeit klar zu machen im Stande, die sich ins Endlose erstreckte und keinen Anfang hätte oder gehabt habe. Für die Vernunft hingegen existiren die Antinomien gar nicht und finden in dieser Nichtexistenz ihre Auflösung. Denn die Vernunft weiß, daß alle Verstandesbegriffe aus der Erfahrung stammen und auf die Erscheinungswelt, der sie entnommen sind, sich beziehen, die Vorstellungen aber, welche sich der Mensch von der Erscheinungswelt macht, ihm nicht die Dinge an sich, nicht ihr wahres Wesen, das dem Menschen stets unbekannt bleibt, erschließen. Die Erkenntniß des Menschen geht nach Kant nur so weit,

zu begreifen, daß auf die kosmologischen Ideen, weil sie transcendental sind, die der Empirie entnommenen Begriffe und Gesetze von Raum und Zeit, Ursache und Wirkung überhaupt keine Anwendung leiden.

Niemand wird der Art und Weise, wie Kant zu den vier Fragen Stellung nimmt, und dem Scharfsinn, womit er Gründe und Gegengründe entwickelt und der Kritik der reinen Vernunft unterwirft, im Hinblick auf das Gesammte der Beweisführung wie beim Eingehen auf die Einzelheiten derselben seine aufrichtige Anerkennung versagen können. Aber die Lösung des Räthsels ist im Grunde damit nicht gefunden. Der Mensch hat nun einmal nur ein einziges, einheitliches, kein gedoppeltes Erkenntnißvermögen, das auf Gegenstände und Begriffe der Erscheinungswelt angewendet Verstand, auf Erkenntnisse, welche nicht der Sinnenwelt Angehöriges betreffen, Vernunft heißen mag, es mag auch richtig sein, daß Begriffe, welche der sinnlichen Erfahrung entnommen sind, auf Uebersinnliches nicht ohne Weiteres übertragen werden dürfen; aber die Welt und die einzelnen materiellen Dinge in ihr, wie die von geistigen Kräften darin hervorgebrachten Wirkungen gehören ja der Erscheinung an und der Theil des Erkenntnißvermögens, welcher Verstand ist und mit dem Begreifen des Empirischen sich zu befassen hat, kann sich folglich nicht dabei beruhigen, daß ihn der andere, die Vernunft, zu belehren versucht, er stelle eine ungereimte, nicht in seinen Thätigkeitskreis gehörige Frage. Nur darin, daß eine höhere Erkenntniß gewonnen wird, worin sich die Widersprüche auch für den Verstand aufheben oder ausgleichen oder wenigstens aufzuheben versprechen, läßt sich ein

Mittel der Beruhigung erblicken. Dies ist wol auch der Gedankengang Kants. Die Lösung aber ist ihrer Natur nach notwendig transscendent; denn das Transscendentale ist die Losfügung von der Erscheinung. Demzufolge weist Kant darauf hin, daß das Ding an sich unräumlich und unzeitlich sei, weil Raum und Zeit Formen der Erscheinungswelt; daher die von beiden abgeleiteten Begriffe darauf keine Anwendung leiden. Wenn aber die Erscheinungen keine leere Einbildung sind, sondern, was auch Kant annimmt, hinter der Erscheinung etwas steckt, was erscheint, so muß auch in der Ausdehnung und Beschaffenheit der materiellen Dinge etwas zur Erscheinung kommen, was derselben entspricht, und ebenso in der Aufeinanderfolge des Geschehens ein Gesetz sich kundgeben, das auch transscendental seine Bedeutung hat. Folglich bestehen nicht bloß für den Verstand sondern auch die Vernunft jene Fragen fort und kann die Kant'sche Auflösung dem Erkenntnißvermögen die Beruhigung, die sie ihm verspricht, nur dann gewähren, wenn es aus der empirischen Welt hinaus in ein transscendentales Denken verlegt den Gedanken erfaßt, daß auf dem Gebiete einer höheren Erkenntniß eine Auflösung des sinnlich unauflösblichen Widerspruchs wenigstens möglich und nur für das menschliche Erkenntnißvermögen nicht erreichbar sei.

Das Erkenntnißvermögen des Menschen begreift nun Eines: daß der Mensch selbst ein endliches Wesen ist und all sein Wissen in der Endlichkeit der Erscheinungswelt, die ihm seine Erfahrung liefert, wurzelt, seine Vorstellungen daher sich ihm in keiner anderen Form als in den Formen der Erscheinungswelt darbieten können

und er niemals eine sinnliche Vorstellung eines Unendlichen sich machen kann, wenn er auch, da sein Geist in die Unendlichkeit hineinragt, den Begriff der Unendlichkeit und des Unendlichen in sich aufzunehmen im Stande ist und sich daher auch keine Grenze der Unendlichkeit vorzustellen vermag. Weil sodann der Geist erkennt, daß die Endlichkeit in der Unendlichkeit enthalten ist, so begreift er auch, daß die beiden oben bezeichneten mathematischen Antinomien zwar für den Menschen als sinnliches Wesen unauflösbar bleiben, daß sie aber in einer übersinnlichen Welt, in welcher die der sinnlichen entnommenen Anschauungen als bloße Formen derselben verschwinden, notwendig ihre Auflösung finden müssen. Mit andern Worten: Gibt es einen Zustand für den menschlichen Geist, in welchem er sich von den Formen der sinnlichen Anschauung vollständig befreit oder befreit sein wird, so wird auch die Welt für ihn von diesen Formen befreit sein; er wird dann das Wesen der Unendlichkeit erkennen und ebendamit werden alle von den Formen des Empirischen hergenommenen Begriffe für ihn verschwinden. Alles sinnlich Wahrnehmbare, alle endliche Erscheinung wird dann für ihn nicht mehr sein und sich damit der Widerspruch für ihn auflösen, der für sinnliche Wesen bei den Fragen, ob die Welt räumlich und zeitlich begrenzt und die Substanz in's Unbestimmte theilbar sei oder nicht, ob insbesondere das Denkende im Menschen eine unzerstörbare Einheit sei, sich ergibt.

Die transcendente Auflösung der beiden ersten Fragen wird hiemit zwar dem Verstande nicht wie ein sinnliches Problem anschaulich gemacht, aber doch dem Verständniß

näher gebracht sein. Was aber die Frage, ob es eine Kausalität durch Freiheit gebe, betrifft, so hat Kant selbst schon auch dem empirischen Erkennen des Menschen Genüge gethan, indem er mit klaren Worten hervorhebt, daß die Kausalität durch Freiheit mit der nach Naturgesetzen keinen Gegensatz bilde, da die Freiheit die Naturgesetze, um sich wirksam zu zeigen, nicht aufzuheben braucht. In der That kann die Freiheit das Naturgesetz in ihre Dienste nehmen und tritt die Möglichkeit, sogar gegen das in den natürlichen Willensantrieben wirksame Naturgesetz, aus freier Entschlie-ßung und in eigener Initiative sich zur Ursache einer Wirkung und damit zum Ausgangspunkt für eine neue Kausalreihe zu machen, im Begriff und Gebot des Sollens, das sonst ganz sinnlos wäre, unverkennbar hervor; wie denn, auch für den Verstand erfassbar, sich die Freiheit in der Wahl der Kausalreihe, wodurch sich der Wille als sich selbst bestimmende Kausalität, mittelst seines Entschlusses zu dem von ihm gewählten Handeln, in die naturgesetzliche Kausalkette einreicht, sehr deutlich manifestirt. Bei der Gottesidee endlich mag zugegeben werden, daß die vorgeführten Beweise, die in den folgenden Aufsätzen noch weiter erörtert werden sollen, an und für sich nicht ausreichen, um das Dasein eines theistisch gedachten höchsten Wesens zweifellos zu machen; dagegen muß aber auch, sobald man die Welt, wie auch von Kant geschieht, als eine in der Wirklichkeit vorhandene d. h. als ein Erscheinungsganzes, das als solches real ist, anerkennt, zugestanden werden, daß auf ihr Vorhandensein der Kausalitätsbegriff anwendbar ist. Denn wenn gleich der Begriff

des Kausalitätsgesetzes zunächst aus der Erfahrung geschöpft ist, so muß es doch auch, da das hinter der Erscheinung stehende Ding an sich die Erscheinung und im Subjekt die Vorstellung von ihr hervorrufft, somit als Ursache wirkt, transscendental sein Korrelat haben. Folglich muß, insoferne aller Erscheinung die Notwendigkeit eines Ausgangspunktes, der ihre Bedingungen enthält, zu Grunde liegt und ohne einen solchen überhaupt keine Erscheinung möglich wäre, notwendig auch für das Dasein der Welt ein Grund vorhanden sein. Daß dieser Urgrund aller Dinge, dessen Annahme eine Denknotwendigkeit ist, selbst wenn das Kausalitätsgesetz erst mit der bestehenden Weltordnung entstanden und in Wirksamkeit getreten sein sollte, seine Bedingungen in sich selbst tragen muß, mit andern Worten von keinem andern, ihm Vorangegangenen bedingt sich zu denken ist, das ist eine Forderung des logischen Denkens, da er sonst nicht der Urgrund, der letzte Grund, wäre. Eine Kausalreihe, die von der Welt zu Gott als ihrem letzten Grunde führt, ist nicht anfangslos; sie endet im Wesen und Willen Gottes. Und daß für eine im Wesen und Willen des Geistes ihren Ausgang nehmende Kausalität kein weiteres Aufsteigen erforderlich ist, das wird auch dem Verstande anschaulich gemacht an der Kausalität durch Freiheit, insoferne auch hier von einem sich zur Ursache machenden Willen in eigener innerer Bewegung des wollenden Subjekts spontan eine neue Kausalreihe begonnen wird. Von welcher Beschaffenheit aber jener Urgrund sein und daß er, wie auch Kant will, als geisterfülltes Wesen gedacht werden müsse, nicht eine unbewußt wirkende Naturkraft sein könne, das auszu-

führen mag einem anderen Orte vorbehalten bleiben. Nur soviel soll hierüber noch bemerkt werden, daß eine den Begriffen der Endlichkeit entnommene Personification Gottes nach menschlichem oder überhaupt sinnlichem Vorbild mit peripherischer Abschließung keineswegs angezeigt ist und Kant vielleicht zu weit geht, wenn er alle empirische Gotteserkenntnis, weil er als rein geistige Potenz sich zu denken sei, a limine abweist und nur die von ihm angeführten, der Leibniz-Wolffischen Philosophie entnommenen Beweise des Daseins Gottes vom Standpunkt einer von Verstandesbegriffen noch nicht gänzlich befreiten Vernunft aus für die überhaupt möglichen hält. Steht Gott nicht, wie die herkömmliche Theologie will und Kant in sein Denken aufgenommen hat, außer oder neben der Welt als ein von ihr nicht bloß geistig sondern überhaupt toto coelo verschiedenes Wesen in einem begrifflichen Gegensatz zu ihr, ist er vielmehr als der Welt oder die Welt ihm immanent sich zu denken, so gehen aus der sich hiemit vollziehenden Synthese des Gottesbegriffs mit dem Weltbegriff ganz neue Gesichtspunkte und neue Beweise des Daseins Gottes hervor; worüber die letzten der folgenden den Gottesbegriff betreffenden Aufsätze noch Weiteres enthalten.

Der Gottesbegriff und die Beweise des Daseins Gottes.

Bei allen metaphysischen Problemen, insbesondere den kosmologischen Ideen, ist der Sinn, in welchem der Begriff des göttlichen Wesens, des Urgrundes alles Seins, aufgefaßt wird, von durchschlagender Wichtigkeit. Die ganze Weltanschauung eines Volkes hängt davon ab und ist dadurch bestimmt, so daß die gesammte Entwicklung und weltgeschichtliche Bedeutung der einzelnen Völker und aller Fortschritt des Menschengeschlechts in der ihm für seine Bervollkommnung vorgezeichneten Bahn dadurch als seinem wichtigsten Faktor bedingt wird. Es ist daher von Interesse sich zu vergegenwärtigen, wie Kant, der geistige Vater der deutschen Philosophie neuerer Zeit, sich die Gottheit gedacht und wie er sich zu dem Beweise des Daseins Gottes gemäß dem Gottesbegriff seiner Zeit, den er als dogmatisch anerkannt vorfand, verhalten hat.

Zu antworten ist darauf in kurzen Worten: In dem theologischen, wie in dem allgemeinen Bewußtsein seiner Zeit hat Kant den Gottesbegriff so vorgefunden, daß Gott in theistischem Sinn als ein, wie er ihn nennt, „lebendiger“ Ged., das ist als ein nach Analogie der mensch-

lichen Persönlichkeit sich zu denkendes, dabei aber rein geistiges, der Erscheinungswelt mit einem in sich abgeschlossenen Dasein gegenüberstehendes, alle Vollkommenheit der Weisheit, Güte und Macht in sich vereinigendes Wesen, das an sich unbedingt und Schöpfer der Welt sei, sich vorgestellt wurde. Unter Ablehnung des zu Kants Zeit daneben fast allein noch in Betracht kommenden Pantheismus Spinozas, der die Gottheit, als die vorhandene eine wahre Substanz, mit dem die Welt und die Weltwesen durchflutenden, in die Einzelheiten der Welt zerpfitterten geistigen Elemente identificirte, sprach sich Kant bezüglich des Daseinsbeweises Gottes dahin aus, daß wie Gott überhaupt an sich unerforschlich, so auch sein Dasein der reinen spekulativen Vernunft, weil ihr alle Mittel fehlen, aus dem empirischen Wissen des Verstandes die Brücke zu übersinnlichen Begriffen zu schlagen, nicht erweislich sei, wogegen das Dasein Gottes von der reflektirenden Vernunft als Erklärungsgrund für die erkennbare physische und sittliche Weltordnung angenommen werden könne und müsse. Im einzelnen ist darüber Folgendes zu bemerken:

Darüber, daß für die Erklärung des Daseins der Welt und der Weltwesen die Annahme eines Urgrundes nötig sei, spricht Kant keinen Zweifel aus, wenn er schon gelegentlich die Frage kurzorisch berührt, ob auch für die reine Vernunft das Kausalitätsgesetz eine Bedeutung habe und diese Frage verneint. Anders ist es mit allem Empirischen. Die gesammte Welt und alles in ihr Vorhandene ist, als empirische Erscheinung, erkennbar als ein in seiner Entstehung von vorangegangenen Ursachen Bedingtes, das gerade deshalb, weil alle Ursachen zugleich Wirkungen ihrer Ursachen

sind, ein Unbedingtes, sich selbst Genügendes, das keine weiter zurückliegenden Ursachen hat, als Urgrund voraussetzt. Diesen Urgrund erblickt Kant weder in einem Deismus, der die Welt selbst, das ist die Materie, ihre Substanz, mit der ihr innewohnenden Kraft als Urprinzip betrachtet, noch in einem Pantheismus im Sinne Spinozas, der die geistige Kraft in der Welt und den Weltwesen als die allgegenwärtige Gottheit ansieht, sie aber in keinem Einheitspunkte sich zusammenfinden läßt, der somit in der Zersplitterung ihres Wesens das Selbstbewußtsein fehlt, so daß sie nur erst im Menschen zu der diesem möglichen Selbsterkenntniß gelangen kann. Beide Auffassungen des Gottesbegriffs berührt Kant nur, um sie a limine abzuweisen und bei seiner Kritik der Beweise für das Dasein Gottes unmittelbar auf die ihm vorschwebende Aufgabe überzugehen. Demgemäß unterwirft er seiner Prüfung die Frage, ob die auf die reale Existenz eines vollkommenen und rein geistigen höchsten Wesens gezogenen Schlußfolgerungen, wonach ein so sich vorzustellender Gott der Schöpfer der Welt sei und von dieser sich unterscheidend eine eigene Persönlichkeit habe.

Den ontologischen, ausschließlich auf Begriffen der spekulativen Vernunft aufgebauten Beweis, welcher darin gipfelt, daß der Urquell aller Realität selbst ein „allerreales“, deshalb vollkommenes Wesen sein müsse, dem vollkommenen allerrealsten Wesen aber nicht eine wesentliche Eigenschaft aller Realität, nämlich die Existenz fehlen könne, verwirft Kant nicht ohne Grund, weil alles, was die Vernunft nur aus sich erzeugt, somit auch die aus ihrem

Begriff der Vollkommenheit abgeleitete Annahme eines vollkommenen Wesens ein bloßes Gedankending, das Dasein auch gar nicht eine Eigenschaft, am wenigsten die eines bloßen Gedankending, sondern mit allen Eigenschaften des Gedankending die als Wirklichkeit erst zu beweisende Hypothese sei; denn eine Schlussfolgerung lasse sich lediglich nicht bilden, die von einem in freier Meditation sich geschaffenen Gedankending zu realem Sein, mit anderen Worten von der bloßen Möglichkeit eines Gedankens zur Wirklichkeit seines realen Daseins führen würde.

Ebenso verwirft Kant den aus dem Dasein der empirischen Welt abgeleiteten sogenannten kosmologischen Beweis, insofern dieser dahin geht, daß weil es eine Welt gebe und mindestens die eigene Existenz zweifellos sei, alles Vorhandene aber von der Bedingung vorangegangener Ursachen, die in gleicher Weise selbst wieder bedingt seien, abhängen, es in der aufsteigenden Kette der Ursachen ein letztes, unbedingtes, an sich notwendiges und in sich selbst die Bedingung seines Seins enthaltendes, höchstes Wesen, einen Begründer und Ursprung der Kausalreihe geben müsse, mit andern Worten daß die in ihrer Erscheinung zufällige, von ihren Ursachen bedingte Welt einen Welturheber oder Welt schöpfer, von dem sich ihr Dasein ableite, mit Notwendigkeit voraussetze. Kant macht gegen diese Beweisführung geltend, daß wenn sie auch in ihrem Anfang von dem empirisch Gegebenen, der Welt, ausgehe, sie doch in ihrem Fortgang davon plötzlich abspringe, mit dem ontologischen Begriff eines allerrealsten Wesens und der demselben beizulegenden Eigenschaften operire und aus der Grundursache

ein nach theistischer Voraussetzung gebildetes persönliches Urwesen, das vorerst nur als in ihrer Vorstellung existirend anerkannt werden könne, schaffe. Auch diesen kosmologischen Beweis erklärt er deshalb für gänzlich und noch in höherem Grad als den ontologischen mißlungen.

Das Gesamturtheil, das Kant über den ontologischen und kosmologischen Beweis in seiner „Kritik der Urtheilskraft“ fällt, ist, „daß solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerlei dialektische Subtilität verfechten ließen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Bewußtsein hinüberkommen und auf den bloßen gesunden Verstand den mindesten Einfluß haben können“. Strauß in seinem „alten und neuen Glauben“ nennt sie in ihrer herkömmlichen Begründung „nachgerade etwas altmodisch“.

Erheblicher erscheint Kant, statt aus Begriffen oder aus dem bloßen Dasein der Welt auf das Dasein eines supramundanen Gottes zu schließen, der Versuch aus der Beschaffenheit der Welt eine solche Schlußfolgerung zu ziehen. Es sind der physikotheologische und der ethiotheologische Beweis, die er in dieser Absicht seiner Betrachtung unterstellt, indem er in ersterer Beziehung die Folgerungen, welche sich aus der physischen, in zweiter die, welche sich aus der moralischen Weltordnung ableiten lassen, näher untersucht.

Die Beweise des Daseins Gottes.

(Fortsetzung.)

Der von Kant so genannte physiko-theologische Beweis, welcher nicht daraus, daß überhaupt eine Welt vorhanden sei, sondern aus bestimmten Erfahrungen, die sich aus der Beschaffenheit, Einrichtung und Anordnung der Natur und ihrer Erzeugnisse und Erscheinungen ergeben, auf das Dasein eines höchsten Wesens schließt, leitet diesen Beweis aus der Intelligenz ab, die sich darin kundgibt. „Die gegenwärtige Welt“, sagt Kant, „eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Manigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermessen, so daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto be-
 redteres Erstaunen auflösen muß“. Die hierauf gebaute Schlußfolgerung ist: Die Reflexion sehe sich bei dieser Be-

schaffenheit der Welt dahin geführt, ein intelligentes höchstes Wesen, dessen Intelligenz als letzte Ursache für die bezeichnete Beschaffenheit der Dinge sich darstelle, anzunehmen und ihm die Vollkommenheit aller Einsicht zuzuschreiben, da vermöge des Gesetzes der Kausalität unser Verstand eine Ursache jener Weltbeschaffenheit und bei dem Zusammenhang und Ineinandergreifen aller Naturgesetze eine oberste Ursache, welche die Bedingung aller Einzelerfahrungen sei, fordere. Das Dasein eines Welturhebers von vollkommener Intelligenz sei hiemit bewiesen. Eine Endabsicht ist nach dieser Beweisführung aus der Anordnung der Welt und ihrer Einzelheiten ersichtlich, welche durch die Zusammenstimmung der manigfaltigen Dinge der Welt erreicht wird, wozu aber diese ihrer Natur nach keineswegs von selbst kommen würden. Es muß also ein erhabener und weiser, die Manigfaltigkeit der Dinge zu einem einheitlichen Zusammenwirken verbindender Welturheber existiren; es kann nicht eine blind wirkende, allvermögende Natur, sondern es muß ein intelligenter, selbst von einem einheitlichen Wesen ausgehender Wille die Weltursache sein und die Einheit der Welt und Weltordnung hervorrufen.

So achtungswert und der gemeinen Menschenvernunft natürlich Kant diesen Beweis nennt, so bezeichnet er ihn doch, wenn dadurch das Dasein eines selbständigen göttlichen Wesens erwiesen werden soll, hiefür als unzureichend. Denn nicht einmal die Vollkommenheit der weltgestaltenden Intelligenz könne erwiesen werden, weil die Vollkommenheit überhaupt für das immer auf bloße Einzelerfahrungen beschränkt bleibende, niemals die Totalität dessen, was nur

in seiner Vollständigkeit der Idee der Vollkommenheit entspricht, überblickende menschliche Erkenntnißvermögen unmeßbar sei. Davon abgesehen sei aber auch der von der Zweckmäßigkeit der Anordnung und ineinander greifenden Zusammenwirkung der Welt abgeleitete Beweis um deswillen ungenügend, weil er höchstens dazu führen würde, ein intelligentes Wesen, welches das Material der Welt in zweckmäßige Verbindung gebracht habe, anzunehmen, nicht aber auch auf einen Welturheber oder Welterschöpfer, der die Materie selbst hervorgerufen habe, mit Notwendigkeit einen Schluß begründe. Zudem sei aber auch an und für sich nicht einmal einzusehen, warum nicht der Substanz, aus welcher die Welt besteht, selbst die Natur und Wesensbeschaffenheit sollte innewohnen können, vermöge welcher sich aus ihr ohne Zuthun einer anderen, in einem Demiurgen personificirten Ursache die weise Einrichtung und Anordnung, die wir bewundern, hätte sollen entwickeln können. Im Uebrigen verliere sich auch dieser Beweis, insoferne er aus seiner Prämisse das Dasein eines für sich eine Sonderexistenz führenden Gottes folgere, in die ontologische Beweisführung, da er die Notwendigkeit einer Grundursache der Welt und Weltwesen in die Annahme eines in sich die Bedingung seines Seins enthaltenden Urwesens hypostasire und dieses sofort als allbefassendes reales Wesen personificire.

Daran schließt sich, was Kant über den physikotheologischen Beweis noch weiter in seiner „Kritik der Urtheilskraft“ bemerkt. Die Physikotheologie, sagt er, kann zwar den Begriff einer verständigen Weltursache als einen subjektiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens

tauglichen Begriff rechtfertigen, aber ihn nicht weiter bestimmen; sie bleibt immer nur eine physische Teleologie; denn ihre Zweckbeziehung ist stets nur in der Natur bedingt. Die Wahrnehmungen, woraus geschlossen wird, sind empirisch und lassen ebendeshalb auf keine andern Eigenschaften der Weltursache schließen, als die Erfahrung an die Hand gibt. Was über den Begriff jener obersten Intelligenz hinausliegt, sagt uns keine Erfahrung. Der Nachweis der Zweckmäßigkeit und weisen Einrichtung der Natur kann uns also nicht über den Grund, warum sie überhaupt existirt, unterrichten. Ueber ihre Endabsicht sagt uns die Natur nichts und kann uns nichts sagen, also auch von dem obersten Verstand als ihrer Ursache uns keinen Begriff geben, die physische Teleologie somit nicht zum Beweis eines Welturhebers führen. Nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens können wir die Natur in den uns von ihr bekannten zweckmäßigen Einrichtungen als das Produkt eines Verstandes denken; das aber wissen wir nicht, ob dieser Verstand mit der Natur und ihren Hervorbringungen eine Endabsicht gehabt hat und nicht vielmehr von der Notwendigkeit seiner Eigenart zur Hervorbringung gewisser Formen gebrängt in der Natur so wirken mußte, wie er gewirkt hat, dem Urgrund also überhaupt keine Endabsicht, somit auch nicht Weisheit zugeschrieben werden kann.

Auch der physikotheologische Beweis genügt also für die an ihn geknüpfte Schlußfolgerung auf das Dasein eines Welturhebers, der als ein der Welt in selbständiger Besonderheit gegenüberstehendes Wesen sich vorgestellt werden soll, nicht. Dabei ist jedoch Kant nicht der Meinung, dem-

selben allen Wert zu bestreiten. Die Intelligenz, die sich in dem Zusammenwirken, der Anordnung und der ihrem Zwecke entsprechenden Beschaffenheit des von uns wahrnehmbaren Theils des Weltganzen wie der einzelnen Weltwesen, der anorganischen wie der organischen Natur, kundgibt, ist zu einleuchtend, als daß sie verkannt werden könnte; Kant meint daher, daß dieser Beweis zwar nicht als ein die spekulative Vernunft vollständig befriedigender betrachtet werden, aber doch als vorbereitend und verstärkend dienen könne, falls es noch andere Beweise gebe, welche die reflektirende Vernunft auf das gleiche Ergebniß hinweisen.

Die Beweise des Daseins Gottes.

(Fortsetzung.)

Neben den Versuch der Vernunft, aus den Zwecken und der Zweckmäßigkeit der Natur auf ihre erste Ursache zu schließen und von da aus zu dem Beweise des Vorhandenseins eines überweltlichen, nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit sich vorzustellenden geistigen Wesens, welches als Welturheber zu betrachten sei, zu gelangen, tritt der ethiologische oder moralische Beweis des Daseins Gottes, wie ihn Kant nennt, das ist die aus den Vorschriften der praktischen Vernunft des Menschen auf die sich darin kundgebende Absicht abgeleitete Schlußfolgerung.

Hiefür legt sich Kant die sich der Vernunft, sobald sie über die Welt nachzudenken anfängt, aufdrängende Frage vor: Wozu ist die Welt da, welchen Zweck sollen sie und die ihr angehörigen Dinge und Lebewesen, vor Allen der Mensch, erfüllen? Sie müssen, ist die Antwort, da ihr Zusammenvorhandensein an sich nichts erklärt, als die Möglichkeit ihres Daseins, nicht aber auch das Warum desselben einen über die bloße Thatsache dieses Daseins hinausreichenden Endzweck haben. Ihr Endzweck kann nicht darin

bestehen, daß sie überhaupt vorhanden sind, weil sich daran sogleich die Frage knüpft, wozu dieses Vorhandensein, welche Notwendigkeit bedingt es, welche Absicht soll damit erreicht werden? Der Endzweck liegt also nicht in ihrem Dasein selbst und nicht in dem aus ihrem Vorhandensein als Sonderwesen sich ableitenden Bestreben, zu einem Zustande vollständig und dauernd sich befriedigt Fühlens, das ist zur „Glückseligkeit“ zu gelangen, so sehr dies als ihr subjektiver Lebenszweck von ihnen erstrebt werden mag und so sehr es die subjektive Bedingung alles ihres Wollens ist. Der objektive Endzweck ihres Daseins muß vielmehr über dieses Bestreben hinausliegen, er muß ein die Frage, wozu das alles, lösender sein. Dasein und Glückseligkeit der Lebewesen können, weil sich damit die Frage nach dem Endzweck der Welt nicht beantwortet, nicht die Endabsicht sein. Der allein den Forderungen der Vernunft entsprechende Endzweck kann nur darin bestehen, daß die Vernunft selbst als beherrschende Macht und in das Bewußtsein aufgenommenes Gesetz zur Geltung kommt, daß es demzufolge Wesen gibt, welche ihr Wollen vernunftgemäß einrichten, das ist von ihrer Freiheit denjenigen Gebrauch machen, der dem moralischen Gesetze angemessen ist. Folglich kann Endzweck der Welt nur die Existenz des Menschengeschlechts unter moralischen Gesetzen sein. Denn nur das moralische Gesetz, das Gesetz der Vernunft, trägt seinen Endzweck in sich selbst, weil die Vernunft als solche das Vernünftige fordert und dafür keiner weiteren Begründung in einem entfernter liegenden Zwecke bedarf. Vermöge dieser Begründung des moralischen Ge-

Gesetzes in der Vernunft selbst ist auch der Mensch durch den Endzweck seines Daseins darauf hingewiesen, dem moralischen Gesetze getreu zu leben; er kann es vermöge der in ihm mit dem Gesetze der Natur, das ist der Notwendigkeit, sich verbindenden Freiheit. Folglich ist der Endzweck, welchem nachzustreben das Moralgesetz den Menschen verbindlich macht, das höchste durch Freiheit mögliche Gut. Weil aber dieses Endziel des rein vernünftigen Wollens und Handelns mit freier Willensentschließung nur den Menschen als den einzigen vernünftigen Wesen der Erde möglich ist und es außer ihm kein anderes Wesen als seinen Endzweck erkennen kann, so stellt sich als der Endzweck der ganzen vorhandenen Natur dar, im Wollen und Handeln des Menschen das Vernunftgesetz zur Verwirklichung zu bringen. Die subjektive Bedingung aber, unter welcher allein der Mensch diesen Endzweck der Welt in seinen Willen aufnehmen kann, ist, daß er darin zugleich die Erlangung seiner Glückseligkeit, seines Daseinszwecks als der Besonderheit, die er ist, zu erkennen hat. Folglich muß, da wir uns nicht vorzustellen und zu begreifen vermögen, in wie ferne die beiden Erfordernisse des Endzwecks, die Herrschaft des Vernunftgesetzes und die subjektive Bedingung seiner Erstrebung, die dadurch herbeigeführte Erlangung unserer Glückseligkeit, durch bloße Naturursachen verknüpft sein können, ein Wesen existiren, welches, indem es jenen Endzweck der Welt gegeben, mit der Befolgung des Moralgesetzes die menschliche Glückseligkeit in eine einheitliche Verbindung zu bringen den Willen und die Macht hat. Eine moralische Weltur-

fache, ein Welturheber von dieser Willensbeschaffenheit und Macht muß vorhanden sein; womit das Dasein Gottes, des vernünftigen Welturhebers, bewiesen ist. (Kritik der Urtheilskraft § 87.)

In Kürze läßt sich die Schlußfolgerung Kants, die er hauptsächlich an der angegebenen Stelle entwickelt, dahin zusammenfassen: Der Mensch hat sich das Gesetz, das nach dem Zeugniß seiner Vernunft für all' sein Wollen und Handeln unbedingtes Gebot sein soll, nicht selbst gegeben; folglich muß ein Gesetzgeber existiren, dessen Wille sich darin ausdrückt und der es der Vernunft des Menschen einzupflanzen und erkennbar zu machen vermocht hat. Da ferner der Mensch vermöge seiner Natur und Wesensbeschaffenheit unvermeidlich das Bestreben nach Beglückung, das ist vollster Befriedigung seines Ichs, in sich trägt und unaustilgbar bei allem, auch seinem vernünftigsten Wollen und Handeln, in sich tragen muß, es aber mindestens sehr fraglich bleibt, ob und in wie weit ihm die Befolgung des in seiner Vernunft begründeten ethischen Gesetzes ein beglücktes Dasein verschafft, so muß es einen Weltregenten geben, der die Ungleichheit zwischen der Pflichterfüllung des Menschen und dem Lose, von dem er betroffen wird, in dem gegenwärtigen oder einem späteren Dasein desselben auszugleichen im Stande ist.

Insoferne dieser Beweis des Daseins Gottes nach der von Kant getroffenen Unterscheidung zwischen der reinen spekulativen und der reflektirenden Vernunft der letzteren angehört, mit andern Worten sich nicht aus reinen Vernunftsätzen und ihrer ausschließlichen Entwicklung, sondern aus

der Unterstellung von Erfahrungswissen unter die Beleuchtung der Vernunft ergibt, somit keine a priori einleuchtende Wahrheit enthält, bezeichnet ihn Kant selbst als einen aus der praktischen Vernunft sich ableitenden; womit er ihn für einen solchen erklärt, in dem, vom Standpunkt der reinen spekulativen Vernunft aus betrachtet, immerhin „etwas Problematisches“ sich nicht verkennen lasse. Da er jedoch mit dem Gebrauche der Vernunft in keinem Widerspruch stehe, sondern vollkommen mit ihren praktischen Forderungen übereinstimme, so genüge zur Ueberzeugung des Menschen als vernünftigen Wesens.

Bei der Begründung, die Kant dem Beweise gibt, müßte nun vor Allem der geocentrische Standpunkt auffallen, welchen derselbe einnähme, wenn man nicht davon auszugehen hätte, daß Kant auch die andern Weltkörper außer der Erde von Wesen mit einer der menschlichen Vernunft gleichen oder ähnlichen Geisteskraft bewohnt sich gedacht oder, wenn er von der Welt spricht, er darunter nur die Welt der Erde verstanden habe. Die Erde wäre ja sonst für ihn der den Endzweck der Welt enthaltende Mittelpunkt derselben und die ganze Natur, ja das Universum nur die Folie für den irdischen Menschen, um an ihm und durch ihn das Gesetz der praktischen Vernunft zur Geltung und vernünftigen Wesen zum Bewußtsein zu bringen. Wozu? was soll damit erreicht werden und was wird erreicht? könnte man fragen. Aber auch unter jener Annahme erscheint die Beweisführung jedenfalls insofern anthropocentrisch, als nach ihr das einzige vernünftige Wesen der Erde, der Mensch, den Grund und Endzweck ihres Bestehens und des-

jenigen der ganzen irdischen Natur, der anorganischen sowol als der lebenden, seelenbegabten Organismen, abgibt; so daß im Grunde Pflanzen und Thiere gar keinen Selbstzweck hätten, sondern nur dazu da wären, von einander und schließlich vom Menschen aufgezehrt und als jagdbare Beute verbraucht zu werden. Es läßt sich jedoch von dieser Einseitigkeit absehen, da der Beweismert der Schlussfolgerung Kants dadurch nicht vermindert wird, weil sie keinen wesentlichen Bestandtheil derselben bildet.

Der Beweis stützt sich, wie schon bemerkt, auf Forderungen der praktischen Vernunft, das ist auf empirische, den Daseinszweck des Menschen betreffende Verhältnisse. Wenn auch hienach dem moralischen Beweise des Daseins Gottes kein höherer Wert und, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, nicht einmal ein so hoher, als Kant selbst anzunehmen scheint, zuzuschreiben ist, so ist er dennoch einer eingehenden Betrachtung würdig. Mit Unrecht ist in Bezug auf ihn Kant der Vorwurf eines Mangels der ihn sonst auszeichnenden kritischen Schärfe, sowie, worauf unten zurückzukommen ist, eines Abfalls in den Eudämonismus gemacht worden.

Unrichtig ist es freilich, der gesamten Natur den Endzweck zu unterstellen, daß in ihr ein sich bewußt werdender Willen in freier Selbstbestimmung das Moralgesetz realisire. Es würde dies, um von anderen Einwürfen nicht zu reden, das Dasein vernunftbegabter Wesen und zwar in Verhältnissen, worin sie von ihrer Vernunft den richtigen Gebrauch zu machen in der Lage gewesen wären, seit dem Vorhandensein der Welt voraussetzen, da sie sonst bis zum Erscheinen

solcher Wesen zwecklos existirt hätte und ihr Dasein jedenfalls eine allzulang dauernde Vorbereitung auf die Erfüllung ihres Zwecks gewesen wäre. Von Geologie, Paläontologie und Astronomie weiß man nemlich genug, so daß man mit voller Zuversicht zu behaupten im Stande ist, daß, um vom Universum zu schweigen, die Erde viele Jahrtausende bestanden hat, ehe das vernunftbegabte Wesen, der homo sapiens, auf ihr erschien, und weitere Jahrtausende, ehe er zu einem Vernunftgebrauch gelangt war, vermöge dessen ein Theil der Menschen und zwar auch dann noch ein nur kleiner in freier Selbstbestimmung sein Wollen den ethischen Gesetzen, die er als solche noch jetzt nicht einmal vollständig erkannt und als für alle seine Beziehungen gültig in sein Bewußtsein aufgenommen hat, unterzuordnen gelernt hatte. Aber selbst wenn man hievon absteht, in welch' kümmerlicher Weise wäre jener Zweck mit einem solchen Aufwand, wie die Schaffung der ganzen Natur gewesen ist, von der höchsten Intelligenz, dem „Welturheber“, erreicht! Dieselbe müßte im Vergleich mit ihrer Absicht als ein geradezu verfehltes Unternehmen bezeichnet werden. Als eine Ueberhebung des Menschen erschiene es aber auch, wollte er seine Vernunft, wie sie das menschliche Erkenntnißvermögen aus sich entwickelt, als so sehr allen Geist, dessen Vorhandensein sich in der Natur offenbart, in sich vereinigend oder an Bedeutung überragend und an sich selbst so sehr als den Gipfelpunkt alles Erkennens, Wissens und Wollens ansehen, daß er sich herausnehmen dürfte, sie als den einzigen und letzten Endzweck alles Seins zu betrachten.

Demnach kann dies nicht der eigentliche Kern der

Kant'schen Beweisführung sein. Sie besteht vielmehr darin, daß der Mensch sich das Gesetz seines Sollens, welches die Vernunft als für ihn verbindlich erkenne, nicht selbst gegeben habe, dasselbe somit auf einen höheren Gesetzgeber, der es ihm in sein Dasein mitgegeben, hinweise, andererseits darin, daß es an einer gerechten Ausgleichung zwischen der sich nach jenem Gesetz bemessenden Güte oder Verwerflichkeit des menschlichen Wollens und dem Lose, das dem Menschen zu Theil werde, nicht fehlen könne, somit ein Weltregent, der diese Ausgleichung herbeizuführen den Willen und die Macht habe, angenommen werden müsse.

Auf die Erkenntniß, daß der von der Vernunft geforderte Endzweck der Natur und der in ihr lebenden Wesen weder in ihrem bloßen Vorhandensein noch in dem von allen Lebewesen erstrebten Zustand voller und dauernder Beglückung bestehen könne, baut Kant demzufolge die Schlußfolgerungen, daß ihr Endzweck in einem Willen begründet sein müsse, der mit ihrem Vorhandensein einen vor der Vernunft sich rechtfertigenden Zweck verbinde, und ihr Dasein und dessen Modalitäten einer Vernunft entstammen müssen, ferner daß sowol über den Endzweck, dem die Weltwesen zu dienen haben sollen, als das für dessen Verwirklichung gewählte Mittel die gesetzgebende höchste Intelligenz vollkommen klar gewesen sein müsse und in ihrem Willen und ihrer Macht auch die in dem menschlichen Lose zu vermissende gerechte Ausgleichung zwischen Tugend und Schicksal, Schuld und Strafe liege.

So gewichtig nun auch die Momente dieses und des physikotheologischen Beweises sind, so ist doch nicht zu verkennen, daß sich daraus zwar auf eine vernünftige Welt-

ursache schließen läßt, nicht aber auch in logischer Konsequenz auf einen theistisch=autokratisch gedachten supramundanen Welturheber, der den mit Schaffung der Weltwesen von ihm verbundenen Endzweck namentlich auch zum Zweck des menschlichen Daseins gemacht und der Vernunft in dieser Absicht das moralische Gesetz eingepflanzt habe. Es wäre eine höchst anthropomorphistische Auffassung des Verhältnisses des Welturhebers zum Dasein der Welt und des Menschen insbesondere. Nicht von außen her, nicht durch eine fremde Macht ist der Vernunft das Gesetz des Wollens und Handelns eingepflanzt. Es geht aus der Wesensbeschaffenheit des Menschen selbst mit solcher Notwendigkeit hervor, daß es sich sogar das gleichfalls in seiner Natur begründete Bestreben nach Glückseligkeit wenigstens theoretisch und bei dem der Erhabenheit seiner sittlichen Triebfedern über seine empirischen Willensantriebe sich bewußt werdenden auch praktisch unterordnet. Freilich darf dabei, wenn man das Gesetz dessen, was der Mensch wollen soll, aus seiner Wesensbeschaffenheit entwickeln will, der Mensch nicht, wie dies gewöhnlich geschieht, als boses Einzelwesen, für welches das Ichprinzip stets allein maßgebend bliebe, in's Auge gefaßt, sondern es muß, was gleich sehr zu seiner Natur gehört, seine Gattungseigenschaft und die aus dem Weltgeist sich ableitende Wesensbeschaffenheit seines Geistes, die besonders in dem Streben nach dem Ideal und idealer Vollkommenheit hervortritt, und die Bedeutung dieser Momente für das Willensgesetz sich klar gemacht werden. Denn nicht bloß, daß der Mensch als Gattungs-

wesen sich unmöglich als Mittelpunkt alles Seins betrachten kann, sondern er sich genötigt sieht, die Gleichberechtigung aller Andern wovon auch seine eigene Existenz und Freiheit abhängt, anzuerkennen und er sich auch nicht der Einsicht verschließen kann, ein wie verschwindend kleiner, in seiner Daseinsdauer beschränkter Theil der Gattung er ist, so muß ihm auch klar werden, daß er vermöge seiner Natur als geistiges Wesen im Weltgeist sein Centrum zu erblicken hat und das Gesetz seines Willens in der vom Weltgeist ausgehenden Weltordnung seinen Ursprung und seine Wahrheitsquelle haben muß. Unmittelbar aus dem der Vernunft zu entnehmenden moralischen Gesetze läßt sich also auf einen Gesetzgeber, der als Demiurg von außen her es der menschlichen Vernunft eingepflanzt habe, nicht schließen. Deutet sodann Kant bei Beurtheilung des physikotheologischen Beweises an, daß der Einwurf begründet sein könnte, die Materie sei denkbarer Weise von einer so logischen Beschaffenheit, daß sich die Naturgesetze von selbst daraus entwickelt haben, so muß die Vernunft vermöge ihrer Natur noch viel mehr und ganz aus sich von selbst das Moralgesetz entwickelt haben können. Mittelbar kann freilich auch dann noch der Schluß auf einen bewußten Welturheber zulässig erscheinen, wenn man nämlich annähme, daß der welterschöpfende Wille dem Menschen und Menschengeschlechte eine solche Wesensbeschaffenheit gegeben habe, daß das Moralgesetz mit logischer Notwendigkeit sich daraus entwickeln mußte. Es ist jedoch nicht zu bestreiten, daß auch dieser Schluß ein nur problematisches Ergebnis liefern könnte, weil dabei die ganze Welterschöpfung als Handlung eines Weltherrschers

anthropomorphistisch sich vorgestellt und von der Denkbarkeit der möglichen spontanen Willensakte des Geistes, der in den Weltwesen die bestimmte Form ihrer Endlichkeit angenommen hätte und damit zur Besonderheit ihres Daseins gelangt wäre, ganz abgesehen würde.

Was sodann den zweiten, auf das Mißverhältniß zwischen Glück und Verdienst gebauten Schluß betrifft, daß ein Weltregent da sein müsse, der eine gerechte Ausgleichung eintreten zu lassen die Einsicht, den Willen und die Macht habe, so würde die Idee Schopenhauers und seines Schülers und Fortbildners Hartmann, daß hieraus gerade die Blindheit und Unvernünftigkeit des als Weltursache wirksam gewordenen Willens zu erkennen sei, diesen Schluß vollständig beseitigen. Man braucht sich jedoch diesem Gedanken nicht anzuschließen; der Einwurf liegt nahe genug, daß das in der Vernunft begründete ethische Gesetz eine Hinweisung auf Lohn und Strafe nicht kenne und nicht bedürfe. Seine Vorschrift sei unbedingt und schließe alle selbstischen Nebenrücksichten bei dem Willensakte, den es fordere, aus. Daß die moralische Willensthat dem menschlichen Empfinden Befriedigung gewähre, sei nicht eine Belohnung, die sich der Mensch dadurch verdiene und die ihm als Gegengabe des göttlichen Wohlgefallens dafür zu Theil werde, sondern in der Natur des menschlichen Wesens, dem das gute Wollen die Harmonie, nach der es begehre, verleihe und das Gegentheil das innere Gleichgewicht störe, begründet; weshalb auch Spinoza in seiner Ethik sage: „Die Seligkeit ist nicht Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst“. Es ist jedoch dabei übersehen, daß die Tugend nicht selbst schon unbedingt zu demjenigen Zustand

der vollen und bleibenden Befriedigung führt, welcher dem Begriff der Glückseligkeit entspricht, sondern daß sie nur eine, wiewol unerläßliche, der Bedingungen dieses vollen Befriedigtseins ist. Denn abgesehen von den äußern Übeln, welche Gute und Schlimme treffen und sich allen Philosophen und Moralisten zum Troß Gerechten und Ungerechten fühlbar machen, abgesehen ferner von der Erreichung oder Verfehlung des das Gefühl der Befriedigung bedingenden Erfolgs gehört zur vollen Hervorrufung des Seelenzustandes, den Spinoza „Seligkeit“ nennt, der zweiseitigen Wesensbeschaffenheit des Geistes entsprechend nicht bloß das sittlich gute sondern auch das intellektuell verständige Wollen und Handeln und daß nun die Klarheit, der Vorausblick, die Schärfe des Verstandes sich niemand selbst geben kann, mindestens die Anlage dazu dem Menschen ohne sein Zuthun zufällt, oder versagt bleibt, das weiß jedermann. Mit Fug und Recht hat also Kant auf das Auseinander-treten von Glück und Verdienst Gewicht gelegt und sich nicht im Anschluß an Spinozas angeführten Ausspruch wie Schelling damit beschwichtigt, daß „in der Erhebung der Seele zum Unendlichen die Gegensätze von Freiheit und Abhängigkeit, von Tugend und Glückseligkeit aufgehoben seien und also die Seligkeit nicht mehr ein Accidens der Tugend sondern diese selbst sei“, oder wie Hegel, daß „die Sittlichkeit in ihrer Zweckthätigkeit unmittelbar auch ihren Genuß, ihre Selbstbefriedigung mit sich führe“. Sind diese Bemerkungen aus den angegebenen Gründen nur halb wahr und im Grunde genommen zur Selbstbeschwichtigung erfundene Phrasen, treffen unleugbar auch den Guten Uebel, die er nicht verschuldet hat, ist

ferner nach dem Ichprinzip, dem nach der Weltordnung alles Einzelwesen durch seine Ausgestaltung verfällt, das Streben des Menschen nach ungehemmter vollständiger Entwicklung und einem dauernden Zustand voller Befriedigung an und für sich berechtigt, wenn es auch nicht der Endzweck seines Daseins sein kann, so ist es nicht Eudämonismus zu nennen, wenn Kant von da aus zu seiner Schlussfolgerung gelangt. Das tatsächliche Verhältniß der Ungleichheit zwischen Glück und Verdienst, die falls es für sie keine Auflösung gäbe, mit der unauslöschlich im Menschen lebenden, seiner Vernunft als evident sich darstellenden Idee der ewigen Gerechtigkeit unvereinbar wäre, war für ihn der zureichende Grund eine Weltregierung zu postuliren, in der sich schließlich diese Ausglei chung finden müsse. Da aber diese Ausglei chung nur durch einen ebenso intelligenten als mächtigen Willen erfolgen könne, ja eine Alles durchschauende vollkommene Intelligenz, die zugleich allmächtig sei, voraussetze, so gelangte er von da aus zu seinem Schluß auf ein Dasein Gottes nach theistischen Begriffen.

Dem Ausgeführten zufolge begründet dieser Beweis, wie Kant selbst zugibt, nur diejenige Gewißheit, welche Postulate der praktischen Vernunft überhaupt zu gewähren vermögen, da er von der Wichtigkeit der durch Reflexion über tatsächliche Verhältnisse erlangten Begriffe und Vorstellungen, das ist von der mehr oder minder subjektiv gefärbten metaphysischen Auffassung der Erscheinungswelt abhängt. Auch der gewagte Sprung im Schließen von einer vernünftigen Weltursache, dem Grunde der moralischen Weltordnung, und dem Postulate einer gerechten Weltregierung auf einen

nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit sich vorzustellenden Welturheber und Weltregenten ist unverkennbar. Dessenungeachtet bleibt der Beweis, wenn er auch für sich allein betrachtet mangelhaft erscheint, namentlich in Verbindung mit dem physikotheologischen für die Erkenntniß des göttlichen Urgrundes beachtungswert und steht keineswegs mit der Kritik der reinen Vernunft und dem kategorischen Imperativ Kants so sehr in Widerspruch, wie diesem von seinen Gegnern und Verkleinerern zum Vorwurf gemacht worden ist.

Die Beweise des Daseins Gottes und der Gottesbegriff.

(Fortsetzung.)

So geringen Wert Kant dem Ausgeführten zufolge in seiner Kritik der reinen Vernunft auf die in diesem Werke behandelten Beweise des Daseins Gottes legt, so kommt er in demselben schließlich doch, weil die Erscheinungswelt einen transscendentalen Grund haben müsse, zu dem Ergebnis, daß er in bündigen Worten erklärt: „Fragt man, ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel.“ Eine Weltursache muß sein und unmöglich ist es, weil dem Begriffe des Kausalitätsgesetzes und demnach den allgemeinen Denkgesetzen zuwiderlaufend, daß die Erscheinungswelt selbst, die Wirkung jener Ursache, zugleich die Ursache ihrer Wirkung sei. Daß nämlich das Kausalitätsgesetz nicht bloß die Erscheinungen in der sich unserer sinnlichen Wahrnehmung darbietenden Welt, in welcher es, wie wir aus der Erfahrung wissen, ausnahmslose Giltigkeit hat, sondern auch die transscendentalen Vorgänge, in welchen der Ursprung des zur Erscheinung Kommenden zu

suchen ist, bestimmt, dafür dient zum Beweis, daß die Kausalität, das ist die gesetzmäßige Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, im Willensbegriffe liegt. Der Wille nämlich ist, wie alle geistigen Vermögen, selbst von transscendentaler Wesensbeschaffenheit, insoferne er die Kraft ist, in einer den Sinnen unzugänglichen, nicht empirisch erforschbaren oder physikalisch nachweisbaren Weise sich in Selbstbestimmung zur Ursache einer Wirkung zu machen. Demnach kann nicht bestritten werden, worauf schon in früherer Ausführung hingewiesen worden ist, daß das Kausalitätsgesetz, auch wo es sich um transscendentale Vorgänge handelt, als Entstehungsgesetz wirkt, somit auch bei Entstehung der Welt in Wirksamkeit getreten sein muß. Dieselbe muß wie jede Einzelercheinung in einem Andern ihren letzten Grund haben. Dieser letzte Grund aber kann nur transscendentaler Natur sein, weil, wenn er von empirischer Beschaffenheit wäre, er immer wieder von einem weiter Zurückliegenden bedingt sein würde.

Die Notwendigkeit eines Urgrundes der Erse-
nungswelt steht also fest. Wie aber schon die Idee
des Urgrundes dem Nachdenken über die die Welt beherr-
schende Kausalität entstammt, so hat, wie Zeller in der seinen
„Vorträgen und Abhandlungen“ einverleibten Untersuchung
„über Wesen und Ursprung der Religion“ ebenso bestimmt
als richtig bemerkt, „die Wissenschaft nur einen einzigen
Weg, auf dem sie den Begriff der Gottheit finden, das
Dasein Gottes beweisen kann, den Schluß vom Weltganzen
auf seinen letzten Grund“.

Weil die Welt ein Dasein hat, so muß sie auch einen

Urgrund ihres Daseins haben. Welche Wesensbeschaffenheit aber diesem Urgrunde beizulegen sei, ist damit nicht gegeben. Die Weltursache muß zwar als letzter Grund des Welt-daseins schlechthin unbedingt sein, sie kann sich von keiner Ursache als Bedingung ihres Daseins ableiten, aber sie muß keineswegs ebenso notwendig als ein nach Analogie des Persönlichkeitsbegriffs sich zu denkendes Wesen sich vorgestellt werden. Ja es scheint daraus, daß sie der Urgrund der Welt ist, nicht einmal folgerichtig mit Notwendigkeit hervorzugehen, daß sie nicht, wie andere Ursachen, ein nur vorübergehendes Dasein gehabt haben könne. Denn wenn auch mit Kant der Urgrund als etwas Transscendentales sich zu denken ist, so hat doch Kant damit keineswegs erwiesen, daß seine Fortdauer in alle Zukunft anzunehmen ist, nachdem er die Erscheinungswelt, das ist die Wirkung, wovon er der Urgrund ist, hervorgerufen hat. Denn die transscendentale Natur des Urgrundes beweist nur, daß er nicht in einem der sinnlichen Wahrnehmung sich Darbietenden, nicht im Empirischen zu suchen ist, nicht aber auch, daß er, die Ursache, als solche neben ihrer Wirkung und über dieselbe hinaus in selbständigem Dasein fortbestehe; während die vom Verstande beobachteten empirischen Ursachen mit dem Eintritt ihrer Wirkungen regelmäßig aufhören fortzubestehen und nur dann und nur insoweit unerloschen fortzudauern, als eine Reihenfolge einzelner Wirkungen unmittelbar von ihnen ausgeht, bis diese Reihenfolge erschöpft ist. Nur aus der fortdauernden Wirksamkeit des Urgrundes in der Welt, die ohne diese fortdauernde Wirksamkeit den Grund ihres Fortbestehens, das ist ihren Seinsgrund ver-

löre und in sich zusammenbrechen müßte, wie unten gezeigt werden soll, nicht aus seiner transcendentalen Natur läßt sich also auf das auch nach Hervorbringung der Welt anzunehmende Fortbestehen des Wesens, dessen Dasein und Wille als die Bedingung des Weltdaseins zu betrachten ist, schließen. Ebenso wenig als aus seiner transcendentalen Natur ginge jene Fortdauer daraus hervor, daß man sich etwa im Sinne Schopenhauers darauf berufen würde, der Urgrund der Welt sei schon vor ihrer Schaffung, somit schon vor der Zeit dagewesen, also zeitlos und, weil von der Zeit und ihrer Flucht unabhängig, unvergänglich. Denn der Grund der Entstehung der Welt liegt als solcher nicht begrifflich hinter dem Werden der Zeit zurück, sondern als Weltur s a c h e ist er als mit ihrer Entstehung in Wirksamkeit getreten sich zu denken, weil der Begriff des Urgrundes die von ihm ausgehende Wirksamkeit involvirt. Es ist, insoferne man den Urgrund gleichbedeutend mit Weltursache nimmt, wie dies der Fall sein muß, wenn man das Dasein der Welt auf einen Urgrund derselben zurückführt, begrifflich in der Annahme eines Urgrundes die der U f e i n a n d e r s o l g e, das ist des Vorhandenseins einer Ursache mit ihrer Wirkung enthalten, schließt also nach logischen Gesetzen der Begriff des Urgrundes die Zeitlosigkeit aus. Andere Philosophen geben keine Anhaltspunkte für ihre Annahme des selbständigen Fortbestehens der Welt auch nach deren Hervorrufung; sie scheinen es, was es an sich nicht ist, als selbstverständlich anzunehmen.

Geht aber auch aus den angeführten Gründen nicht die Fortdauer des Urwesens, welches die Grundbedingung

des Weltbafens ift, hervor, fo kann diefelbe dennoch nicht bezweifelt werden. Zweierlei ift, wie ſchon früher auseinandergefekt worden, in der Erſcheinungswelt unterſcheidbar: Der Geiſt und die Materie, zweierlei fodann unterſcheidbar in der Materie: Das rein Stoffliche und die ihm innewohnende Kraft. Die in der Materie wirklame, nicht einen ſinnlich erkennbaren oder darſtellbaren Beſtandtheil des Stoffſ bildende, dieſer ihrer unſinnlichen Weſenheit unerachtet aber reale Erſcheinungen hervorzubringen befähigte Kraft iſt ihr geiſtiges Prinzip, ohne das der Stoff in ſeiner beſtimmten Erſcheinungsform nie und nirgends exiſtirt, das ſonach mit ihm unzertrennlich verbunden iſt und in gewiſſen, dem Erfahrungswiſſen zugänglichen Wirkungen ſein Vorhandenſein kundgibt. Eben damit erweiſt ſich in dieſen, von jeher ſich gleichgebliebenen, mit Naturnotwendigkeit eintretenden Wirkungen die Kraft der Materie als ihr Geſez, das, wie es als daſſelbe Geſez erfahrungsmäßig immer beſtanden hat, in ſeiner Gleichmäßigkeit auf das Univerſum ſich erſtreckend, fortbauert ohne Unterbrechung, unabſehbar in ſeinem Anfang und Ende. Die Kraft des Stoffſ iſt hienach, wie ſie als deſſen geiſtiges Element ſich darſtellt, ſo auch das den Stoff nach ewiger Ordnung unveränderlich beherrſchende Prinzip. Ein geiſtiges Prinzip, das nicht ſelbſtändiges geiſtiges Weſen iſt, kann nur Erzeugniß eines Geiſtes, von dem es fortdauernd ausgeht, ſein. Wenn nun, wie in früheren Ausführungen gezeigt worden, alle Kraft in der Materie ein Beſtreben iſt, gewiſſe Wirkungen hervorzubringen, und dieſes Beſtreben ſich nicht anders, denn als der Wille eines wollenden

Subjekts, das ist eines geistigen Wesens erklären läßt, das mächtig genug ist, der Materie, die das Universum erfüllt, ihr Gesetz, dem sie widerstandlos zu gehorchen gezwungen ist, aufzuerlegen und damit die Weltordnung zu schaffen, so ist aus der allem Stofflichen innewohnenden Kraft das Dasein eines Geistes, welcher der Urquell der im Universum wirksamen Kraft ist, erwiesen. Wenn ferner diese Kraft der Materie von jeher als ihr Gesetz wirkt und gewirkt hat und das Zusammenwirken der im Universum sich verbreitenden und im Gleichgewicht der Einzelkräfte, wie im Wechsel der Erscheinungen sich kundgebenden Kraft die Weltordnung ist, der als seiner Existenzbedingung entsprechend auch das Menschengeschlecht von jeher sein Dasein eingerichtet hat, wenn sodann das Aufhören jener Kraft der Materie ohne einen Zusammenbruch der Weltordnung und damit der Welt selbst undenkbar ist, so ergibt sich daraus, daß das geistige, weltbeherrschende, aus dem Dasein der Kraft im Stoffe des Universums erkennbare Wesen, aus dessen Wesensinhalt die Welt ihr Gesetz empfangen hat und dessen Wille fortwirkt in ihrer Kraft, daß, sagen wir, dieses Wesen die Welt und Weltordnung in ihrem Bestehen erhält und selbst wenn seine Entschliebung ihr ein Ende machen würde, die Macht in sich trüge, eine neue Daseinsform derselben hervorzurufen. Dieses geistige Wesen, der Erzeuger der das Universum durchströmenden, schaffenden und erhaltenden Kraft, der Ursprung der Weltordnung und in dieser Wirksamkeit der Urgrund der Welt ist begrifflich das Wesen, nach dessen Dasein geforscht wird, Gott.

Aus der Kraft, die als das alles Stoffliche im Uni-

versum beherrschende geistige Element in der Materie sich erkennbar macht und da das Zerfließen des die Kraft erzeugenden Wesens in seine Negation, das reine Nichts, unmöglich, weil logisch undenkbar ist, geht hienach sowohl das Dasein als die Unvergänglichkeit des Wesens, welches der Urgrund der Welt und Weltordnung ist und das von den Menschen Gottheit genannt wird, hervor. Es ist also allerdings ein kosmologischer Beweis, aus dem das Eine wie das Andere sich ergibt.

Während uns nun dieser Beweis die Ueberzeugung von dem Dasein einer unvergänglichen geistigen Urkraft, welche der Urgrund der Erscheinungswelt ist und mit ihr des Daseins eines Urwesens, dessen Wille die Kraft ist, gewährt, eröffnen uns die physikalischen und ethologischen Beweise Kants wenigstens einige Einblicke in die Wesensbeschaffenheit jenes Urgrundes. Vor Allem ist nämlich aus der physischen wie der moralischen Weltordnung ersichtlich, daß das als Urgrund der Welt in Wirksamkeit getretene göttliche Urwesen eine intelligente geistige Kraft ist. Wenn dem gegenüber die materialistische Weltanschauung den Satz aufstellt, daß anzunehmen sei, die Materie habe vermöge einer ihr wesentlichen logischen Natur, wiewol vielleicht nach vielen vergeblichen Versuchen, sich schließlich zu der bestehenden Erscheinungswelt zusammengefunden und ausgestaltet, so erscheint diese Hypothese schon an sich höchst verdächtig, weil das Stoffliche von allem Geistigen abgelöst begrifflich nichts Logisches an sich hat und nach allen Erfahrungen zwar seine Erscheinungsform verändern kann, aber seine Gesetze stets dieselben bleiben

und mit der gleichen Kraft und in der gleichen Weise ohne Rücksicht auf mögliche Folgen wirken, sich somit diese Wirksamkeit nie hätte corrigiren oder im Hinblick auf einen Zweck modificiren und diejenige werden können, wie es hätte geschehen müssen, um den Zusammenhang des Weltganzen, das Zusammenwirken der in ihr in Thätigkeit getretenen Einzelkräfte und das Zusammenbestehen der Weltwesen möglich zu machen. Wollte man aber auch hievon sowie von der Undenkbarkeit eines Zufalls, der das Zusammenwirken so vieler und so verschiedenartiger Kräfte möglich gemacht, herbeigeführt und erhalten hätte, absehen, sich ferner der Einsicht verschließen, daß das Stoffliche nur die Erscheinungsform des sich in die Sinnlichkeit ausgestaltenden Geistes ist, so kann die Materie doch schon deshalb, weil sie von allem Geistigen, das ist aller ihrer Kraft verlassen keine Werbe- und Entwicklungsmöglichkeit in sich trüge, niemals ein Geistiges aus sich erzeugen. Daß die Materie dazu befähigt sei, ist daher eine geradezu widersinnige Annahme, wie denn auch der Mensch von keiner Erfahrung weiß, wonach sich eine geistige Kraft, geschweige denn ein zum Bewußtsein gelangter Geist aus bloß Stofflichem erzeugt hätte. Es ist also unmöglich, daß die Welt und Weltordnung in anderer Weise die geworden seien, welche sie sind, als durch den Willen eines Geistes von unbeschränktester Macht über das Universum und von einer Alles überschauenden, voraussehenden und durchblickenden, mit Bewußtsein und Selbstbewußtsein wirkenden Intelligenz. Der gesamten Natur mußte er Gesetze und zwar solche Gesetze geben können, daß sie die in ihrem Zusammenwirken, bei

aller Kraft jedes einzelnen Gesetzes, ein solches Gleichgewicht ihrer Wirkungen hervorbringen daß dabei das Bestehen, die Fortdauer und Entwicklung der Welt und Weltwesen möglich wurde und gesichert blieb. Wie aber die physische Weltordnung, so kann auch das Gesetz für den Willen der vernünftigen Wesen und die daraus hervorgehende moralische Weltordnung nur in einer Vernunft ihren Ursprung haben, welche dem Erkenntnißvermögen der vernunftbegabten Wesen eine Entwicklungsfähigkeit verlieh, die sie die Bedingungen der Möglichkeit ihres Zusammenlebens und das Endziel, dem sie vermöge ihrer Wesensbeschaffenheit als Einzelwesen wie als Gattungswesen, sowol für sich selbst als zum Zweck der Erreichung des höchsten Gutes für das Gattungsganze zuzustreben haben, erkennen läßt.

Derselbe Grund, welcher dahin führt, eine intelligente und mit ihrer Macht das Weltganze umfassende Weltursache anzunehmen, bewirkt auch, daß jedes Nachdenken über den Urgrund der Welt, welches der zusammenhanglosen sinnlichen Auffassung der Einzelercheinungen der Natur entwachsen ist, die Einheit des Urwesens, welches der Urgrund der Welt ist, erkennen, somit die Annahme einer jeden Göttervielheit verwerfen muß. Hat sich nur erst der Verstand von der Uebermacht der sinnlichen Eindrücke und der Herrschaft einer ungezügelten Phantasie befreit und ist er zur Einsicht gelangt, daß dem Weltganzen die Einheit des Seins nicht fehlt und sich diese Einheit in der die Welt beherrschenden, alle Einzelheiten unter einander verbindenden unerschütterlichen Gesetzmäßigkeit ausspricht, welche das Dasein und die Entwicklung der Welt und Weltwesen

bedingt, so muß er von Bewunderung über das Zusammenwirken der sich tragenden, ausgleichenden, bedingenden Naturkräfte ergriffen in dem Weltganzen das Einheitliche erkennen; es kann ihm nicht entgehen, wie dieses Wirken nur von einer sich in allen Erscheinungsformen als eine und dieselbe manifestirenden, immer und überall planvoll und mit verständigen Mitteln wirkenden Intelligenz ausgehen kann und zwar nur aus der Intelligenz eines Wesens, das ebendeshalb auch nie und nirgends mit sich in Widerspruch kommt, wie es der Fall sein müßte, wenn sich in den Gesetzen der Natur ein Wille verschiedener von einander unabhängiger Wesen ausspräche. In der That ist es auch unverkennbar, wie unter den dem Polytheismus huldigenden Völkern doch der reinere einheitliche Gottesbegriff durch allen Wahn und Aberglauben hindurchschimmert und sich unter ihnen die Denker immer klarer bewußt werden, daß die Gottheit ein einheitliches Wesen sein muß, unmöglich eine Vielheit sein kann. Unter den Griechen sprechen es Pythagoras und Xenophanes in unzweideutigen Worten aus, auch durchdringt es Sokrates Aeußerungen wie etwas Selbstverständliches. Ebenso hat neuerdings Max Müller dargethan, daß wenn auch die indischen Veden die Gottheit unter verschiedenen Namen anrufen, sie in Einzelheiten personificiren, sie doch stets dem angerufenen Gott die volle ungetheilte Gotteskraft zuschreiben, also keine Theilung sondern die Einheit der Gottheit anerkennen.

Alle Gotteserkenntniß fließt dem Ausgeführten zufolge aus den an das Dasein und die Beschaffenheit der Welt anknüpfenden Schlussfolgerungen. Bestätigt wird dadurch,

was Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft als Schlußergebniß seiner Untersuchungen über das Wesen der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt hervorhebt, wenn er erklärt, die Frage, ob ein einiger, allgewaltiger und weiser Welturheber anzunehmen sei, müsse unbedingt bejaht werden. Aber in theistischem Sinn als ein nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit sich vorzustellendes, der Welt gegenüberstehendes und im Gegensatz zu ihr ein Sonderdasein führendes Wesen sich die Gottheit zu denken, kann dabei, wie schon früher, besonders in der Untersuchung des Wesens der Materie, dargelegt ist, immer noch als zweifelhaft erscheinen. Denn die einheitliche, allmächtige und die Vollkommenheit der Intelligenz aus ihrem Wesensinhalt erzeugende Weltursache enthält in sich keineswegs den Begriff einer ihr gleich einem Sinnenwesen zuzuschreibenden peripherischen Begrenzung, ohne die kein persönliches Wesen denkbar ist, noch auch nur eines Raumes, der für sie nötig wäre. Daß der Urgrund der Welt lediglich transscendental erfassbar sei, ist die Meinung Kants; die Konsequenz daraus hat er aber nicht gezogen. Denn wenn die transscendentale Weltursache in derselben Weise, wie der Wille des Menschen, nur in ihren Wirkungen sinnlich erkennbar, in ihrer Substanz dagegen, gleichwie in den Mitteln, womit sie ihr transscendentales Wollen auf die empirische Welt überträgt, unerforschbar ist, so ist es unmöglich, von den in der Erscheinungswelt sich darstellenden Wirkungen des göttlichen Willens weiter gehende Schlüsse, als auf eine allgewaltige intelligente Weltursache zu ziehen, insbesondere nicht möglich, durch Hypostasirung der Eigen-

schaften des welt schöpferischen Willens die Realität eines personificirten Welturhebers zu beweisen.

Demgemäß ist, mit der von Kant gegebenen Lösung der Frage durchaus nicht jeder Zweifel über die Vorstellung, die man mit dem Gottesbegriff zu verbinden habe, verschwunden und darüber im Anschluß an das schon in früheren Erörterungen Gesagte in der folgenden Ausführung noch einiges Weitere zu bemerken.

Der Gottesbegriff.

(Fortsetzung.)

Wenn, wie sich aus dem Vorgetragenen ergeben haben wird, alle in der Kritik der reinen spekulativen, wie der praktischen Vernunft von Kant aufgeführten Beweise des Daseins Gottes an demselben Punkte versagen, worin die folgerichtige Ueberleitung vom Gedankenling des Begriffs zur Realität des Seins sich finden müßte, so hat man sich notwendig die Frage vorzulegen, ob nicht das dem Beweisversuch zu Grunde gelegte Gedankenling, der Begriff selbst, an einem Mangel leide, der jene Nichtschlüssigkeit der angestrebten Folgerung hervorrufe, mit andern Worten, ob nicht der in's Auge gefaßte Gottesbegriff irrig oder unvollständig sei? Ist es nicht, hat man sich zu fragen, nötig, von allen vorgefaßten Meinungen und eingefogenen Weltanschauungen sich frei zu machen und, wenn es sein müßte, selbst der aus der mosaischen Religion, wenn auch geläuteter, als sie sich schon in der jüdischen Theosophie durch Versenkung in das Wesen des Göttlichen geläutert hatte, in den christlichen Glauben übergegangenen, auch von Kant getheilten Gottesvorstellung zu entsagen?

Muß nicht mit dem landläufig herkömmlichen Theismus, der sich Gott nach menschlicher Analogie, nur mit einer bis zur Vollkommenheit seiner Weisheit, Güte und Macht gesteigerten Wesensbeschaffenheit denkt, gebrochen werden, um zum Beweise dessen, was man sucht, zu gelangen, und läßt sich nicht hiedurch zugleich ein reinerer, der Wahrheit sich in höherem Grade nähern der Gottesbegriff erzielen? Auch Lessing, vielleicht der unbefangenste und klarste aller deutschen Denker, hat sich weder durch die Gottesauffassung der Orthodoxen noch der Rationalisten seiner Zeit befriedigt gefühlt und in scharfen Worten darüber ausgesprochen. Nicht erschöpft soll die aufgeworfene Frage werden, aber andeutend ist wenigstens für eine weitere Forschung der Weg, auf welchem die Lösung der sich aufdrängenden Zweifel vielleicht gefunden werden kann, zu bezeichnen.

Im gesamten Universum, so weit nur immer das Wissen des Menschen zu Gestirnen, deren Entfernung zu messen keine Vorstellung ausreicht, vordringen mag, ist, wie bereits ausgeführt worden, erkennbar die in ihm wirksame Kraft, das ist der Geist. Er ist es, der im Stoffe wirkt, alle Bewegung und Veränderung hervorruft, in unserer Erdenwelt als belebendes Element die Organismen beseelt und, soweit die Menschen darüber zu urtheilen vermögen, in höchster Entwicklung und Blüte als selbständiges, ein geistiges Centrum in sich tragendes Wesen selbstbewußt und zweckbewußt in Wirksamkeit tritt. Keine Erscheinung, keine Bewegung, kein Leben ist in der Welt, die nicht von der sie bedingenden Kraft, das ist dem Geist ausgingen; alles Werden, aller Wechsel, alles Vergehen und sich Neugestalten bewirkt

der Geist. Ohne ihn kein Dasein, keine Welt, keine Zeit. Ist aber der Geist das bewegende und beseelende Prinzip in Allem, was ist, konnte nichts werden und entstehen, als nur durch die vom Geist ausgehende, in die der sinnlichen Wahrnehmung erschlossene Erscheinung eintretende Kraft und ist dieser Geist aus seinem in der Einheit des Weltganzen, wie in dessen Einzelheiten sich kundgebenden intelligenten Wirken als ein einheitlicher, zweckbewußter zu erkennen, so ist, wie in der vorhergehenden Untersuchung dargethan, der Weltgeist, ausströmend als Weltseele in die Erscheinungswelt, der einheitliche, seine Daseinsbedingung in sich tragende, alle Geisteskraft aus sich erzeugende Gott.

In dieser Schlußfolgerung findet sich der von Kant gerügte Sprung nicht. Es wird nicht an die Stelle des Gedankendings des Begriffs urplötzlich die Realität seines Seins gesetzt. Von der Welt der Erscheinungen wird folgerichtig fortgeschritten zu der sie und ihre Bewegung bedingenden Kraft, von der Kraft geschlossen auf den sie erzeugenden Willen und vom Willen auf das Dasein eines wollenden Subjekts, das ist eines geistigen Wesens, dessen Daseinsäußerung der Wille ist; aus der Einheit der Welt sodann auf die Einheit des ihr Sein bedingenden und ihre Bewegung regelnden Willens als der Emanation eines einheitlichen Geistes. Jedes Glied der Schlußkette bedingt das andere und aufgestiegen wird von dem Dasein der dem empirischen Wissen entnommenen Erscheinungswelt zu dem begrifflichen Wissen des Daseins des Weltgeistes, das ist des absoluten Urwesens, Gottes.

Ist nun die Welt aus Gott, die Gottheit Urgrund,

Ursprung und in unendlich reicher, nie versiegender Flut strömender Daseinsquell der Welt und aller Weltwesen, so trägt sich damit der Gedanke einer auch im göttlichen Wesen vor sich gehenden Entwicklung von selbst auf das göttliche Subjekt und dessen geistige Potenzen des Erkennens, Wollens und Beseelens über. Es ist ein Verdienst, das sich der Schelling-Hegelschen Spekulation nicht abprechen lassen wird, zuerst gewahr geworden zu sein, daß auch im Innern der Gottheit ein Entwicklungsprozeß angenommen werden muß. Freilich darf nicht der Gottesbegriff selbst in eine Bewegung und Entwicklung des absoluten Geistes aufgelöst werden, wie dies von Hegel geschieht, wenn nicht in weiterer Folgerung hieraus das für sich bestehende Dasein und die Einheit des göttlichen Wesens und schließlich die Gottheit selbst verloren gehen soll; nichts als eine nach logischen Gesetzen in fortbauernbem sich aus sich Herauswickeln begriffene allumfassende Natur würde dann bleiben. Der Gedanke, daß auch die Gottheit ihr Wesen nicht von Ewigkeit her abgeschlossen in sich trage, sondern auch sie in unaufhörlicher Neugestaltung den Inhalt ihres Selbst aus sich herausentwickle, darf nicht verdrängen den Begriff des einen, von Ewigkeit in alle Ewigkeit die Vollkommenheit der göttlichen Eigenschaften in sich tragenden Gottes; aber ein Schluß darf gezogen werden auf die auch in dem transscendentalen Wesen stattfindende Bewegung aus der ihr entsprechenden empirischen Erscheinung, wenn sich diese in fortbauernnder Entwicklung befindet. Es muß aber die Vorstellung eines nie ruhenden sich Fortentwickelns auch auf die Gottheit angewendet werden, wenn aus dem Gottesbegriff die Annahme,

entfernt werden soll, daß die Gottheit vermöge ihrer Unveränderlichkeit und Vollkommenheit eine in ewig sich gleichbleibender Selbstgenügsamkeit ruhende, in gedankenleerer Bewegungslosigkeit verharrende sei. Daß die fortbauende Entwicklung der Gottheit aus ihrem Inneren heraus damit, daß ihr die Vollkommenheit nicht fehlen und nie gefehlt haben könne, unvereinbar sei, läßt sich schon deshalb nicht behaupten, weil der Mensch in seiner Beschränktheit auf sein aus der Empirie allein schöpfendes Vorstellungsvermögen überhaupt nicht im Stande ist die Vollkommenheit des göttlichen Wesens und Wirkens zu überblicken und zu beurtheilen. Davon abgesehen, steht aber auch nichts entgegen, die Gottheit in allem ihrem Wollen und Handeln als vollkommen sich zu denken, wenn auch dem unendlichen Geiste gegenüber Alles, was in der Endlichkeit ist und sich begibt, das ist die ganze aus seiner Substanz hervorgehende Erscheinungswelt, ihrer Natur nach, eben weil sie endlich, unvollkommen ist. Es widerspricht dem Vollkommenheitsbegriffe nicht, daß in dem zur Erscheinung in der Endlichkeit Gelangenden neue thatsächliche Zustände ihren Reflex in neuen sich darauf beziehenden Gedanken und Willensbethätigungen der Gottheit stets finden und gefunden haben müssen.

Ist dem Dargelegten zufolge der Weltgeist der Geist Gottes und dieser Geist der Erscheinungswelt in beständiger Entwicklung begriffen, so liegt nun aber die schon oben angedeutete Gefahr nahe, daß sich der Gottesbegriff in einen Pantheismus verliere, der den in der Welt zur Erscheinung kommenden Geist als das einzig und allein vorhandene, in die Einzelheiten der Erscheinungswelt zersplitterte Gött-

liche betrachtet, mit andern Worten den in den Einzelwesen sich kundgebenden Geist vollständig mit der Gottheit identificirt. Dagegen schützt jedoch das Ergebnis der Ausführung, welche den Nachweis geliefert hat, daß der Gottheit die Alles überschauende und bis in's Innerste hinein durchbringende Vollkommenheit der Intelligenz nicht fehlen kann. Denn die Vollkommenheit der Intelligenz enthält begrifflich sowol das alle Gegenstände einer möglichen Erkenntnis in ihrer innersten Wesensbeschaffenheit erkennende zweckbewußte Wissen als das ungetrübteste Wissen von sich selbst, somit in Gott ein Gottes selbstbewußtsein. Ein Pantheismus ist folglich unmöglich, wobei die Einheit der Gottheit nicht gewahrt wird; ihre Zerplitterung in die Einzelheiten der Erscheinungswelt verträgt sich nicht mit einem der Gottheit das Selbstbewußtsein zuschreibenden Gottesbegriff. Freilich ist damit nicht gesagt, was ohnedies ein auf der flachen Hand liegender Anthropomorphismus wäre, daß Gott ein Centralorgan für seine Gedanken und Willensentschlüsse in sich tragen müsse, wenn nicht bloß ein einheitlicher intelligenter Wille, sondern sogar ein Selbstbewußtsein, sich in ihm finden solle. Das nur ist richtig und geht daraus hervor, daß Centralorgan und Peripherie Vorstellungen von rein empirischer, aus dem sinnlichen Dasein der organischen Lebewesen der Erde abgeleitete Folgerungen sind, daß, was sich im Menschen aus seinem Selbstbewußtsein erzeugt, die in sich abgeschlossene, von allem Andern sich unterscheidende Persönlichkeit eine Wesensbeschaffenheit ist, die mit dem Wesen Gottes gänzlich unvereinbar erscheint, sich damit schlechthin nicht verbinden läßt. Er ist das Unpersön-

liche, von aller Befangenheit im Raume Freie, Unendliche, ein Wesen und doch kein Wesen nach menschlichen Begriffen, unmeßbar der menschlichen Fassungskraft und, wie auch Luther sich ausdrückt, der menschlichen Vernunft in seiner Grundbeschaffenheit unerforschlich.

Was wir davon wissen, richtet sich nach dem Maß unseres menschlichen Erkenntnißvermögens. Besteht nun nach ihm, was sich von der Wesensbeschaffenheit Gottes erkennen läßt, darin, daß er als ein einheitliches, allumfassendes, allgewaltiges, unpersönliches, dabei aber als ein zweck- und selbstbewußtes Wesen sich zu denken ist und steht dies alles für die Vernunft als unbestreitbare Wahrheit fest, kann sodann ebenso wenig bestritten werden, daß die Kraft, welche die gesamte Erscheinungswelt durchflutend sich als ihr Gesetz erkennbar macht, ein Ausfluß des göttlichen Geistes, die Gottheit somit Allem, was ein Dasein hat, immanent ist, so muß auch anerkannt werden, daß der Monotheismus keineswegs allem und jedem Pantheismus unver söhulich gegenüber steht. Mit einem Pantheismus ist er vereinbar, welcher der Bewußtheit und dem Selbstbewußtsein der Gottheit nicht entsagen zu müssen glaubt; nur der Monotheismus steht ihm grundsätzlich entgegen, der einen nach Analogie der menschlichen Erscheinung sich vorgestellten persönlichen Gott nicht entbehren zu können meint.

Stellen sich hienach, wie dies auch die Grundansicht Lessings zu sein scheint, Monotheismus und Pantheismus nicht unter allen Bedingungen als unvereinbar dar und

können nach der gegebenen Darstellung Beide von der Ver-
nunft nicht abgelehnt werden, so wird vielleicht die Zukunft
einen Gottesbegriff der jenen Bedingungen entspricht dem
Bewußtsein näher bringen, als dies jetzt noch der Fall ist.

Allvater.

Unerforschlich wie die Sterne,
Nahe dir und endlos ferne
Ist das Ewige, das Eine,
Ist der Urquell aller Wesen,
Ist das ungebor'ne Licht.
Um vom Traume zu genesen,
Tauche du hinab in seine
Tiefe; du durchmiß't sie nicht.

In geflügelten Gedanken
Lern' begreifen deine Schranken.
Der du weilst im ird'schen Lose,
Geist vom Geist, der uranfänglich
Strömet fort in Ewigkeit:
Was vergeht ist unvergänglich,
Wandelbar das Wandellose,
Ewiges im Schoß der Zeit.

Zweifle nicht! Im höchsten Lichte
 Wird der Widerspruch zunichte;
 Jedes Räthsel muß sich lösen,
 Was sich ausschließt sich vereinigt,
 Was sich aufhebt sich bedingt.
 Wirf es von dir, was dich peinigt,
 Deine Brust darfst du entblösen,
 Wenn dies Ahnen zu dir dringt.

Eins, in selbstbewußtem Walten,
 Stralend aus sich die Gestalten,
 Die sich lieben, die sich hassen,
 Ist der Urgrund, ist das Eine,
 Ungetheilt und ruh'nd in sich,
 In sich tragend all' das Kleine
 In gewaltigem Umfassen,
 Frei vom Raum und ewiglich.

Geist vom Geist und Licht vom Lichte,
 Deine Abkunft im Gesichte,
 Theil des ungetheilten Einen,
 Kennest du nur deine Kreise
 Und vom Unbewußtsein nichts;
 Aber wandle deine Reise,
 Mit dem Vater dich zu einen,
 Unerlöschten, Sohn des Lichts.

Philosophische Leitbegriffe.

Bon

Carl August Feyer.

Sapere aude.

ant.

Tübingen, 1884.

Verlag der G. Laupp'schen Buchhandlung.

